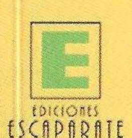
El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara

Fernando Lizárraga

El marxismo y la justicia social

La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara





Fernando Lizárraga



Fernando Lizárraga

EL MARXISMO Y LA JUSTICIA SOCIAL

La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara

COLECCION NEXOS
EDICIONES ESCAPARATE

EL MARXISMO Y LA JUSTICIA SOCIAL
La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara

Fernando Lizárraga

Registro Propiedad Intelectual Nº
ISBN: 978-956-9065-05-7
Producción General: Miguel Soto Inostroza.
Diseño de Portada: Francisco Figueroa R.

E-mail: escaparate_ediciones@yahoo.com
www.edicionesescaparate.cl

Julio 2011
IMPRESO EN CHILE

ÍNDICE

Para mis viejos:
Renée y Ricardo

PREFACIO DEL AUTOR

A uno de mis amigos le gusta repetir una frase que suelen atribuirle a Lenin: "No hay nada más práctico que una buena teoría". Es su modo más eficaz de amonestar, fraternalmente, a quienes siguen pensando que la teoría es, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo. Es su modo de alentarme a perseverar en este oficio de las ideas, los libros, la escritura. Su frase de cabecera es la mejor justificación que puedo encontrar para este libro. Los lectores juzgarán si la teoría que aquí se ofrece es de la buena.

En sus comienzos, esta obra fue una tesis de maestría, que escribí entre 1998 y 1999 en la Universidad de York, Inglaterra. El título de aquel trabajo era: "Red Rawls. The difference principle at work in communism", que puede traducirse, sin gran pérdida, como "Rawls, el rojo. El principio de diferencia en el comunismo". Bajo la certera supervisión de Alex Callinicos, académico y militante del trotskismo británico, busqué combinar la concepción de Marx sobre la justicia social con la del filósofo norteamericano John Rawls. No era, desde luego, un proyecto original, puesto que varios pensadores marxistas ya venían procurando un diálogo crítico con las tendencias igualitarias y liberales nacidas al influjo de la teoría rawlsiana. Aunque he ajustado mi perspectiva con el paso de los años, las ideas de aquella tesis aún forman el núcleo conceptual de este libro.

El Che, como siempre, llega sin avisar. A principios del año 2000, me entrevisté con Atilio Boron para pedirle que fuese mi director de estudios doctorales. Le comenté que mi propósito era ahondar en la relación entre Marx y Rawls, entre el marxismo y el igualitarismo liberal. Su entusiasmo fue inmediato, pero me hizo una advertencia fundamental. "Está bien -me dijo- pero todo esto parece colgado de las nubes; es un proyecto excesivamente formalista y tiene que bajar a tierra". No me pedía que abandonara la teoría, sino que hallara un caso que permitiera cotejar las elaboraciones más formales. Y ahí apareció el Che. Porque sin ser un especialista en su obra, me eran familiares sus preocupaciones sobre la justicia social, los incentivos y la dimensión ética del marxismo. Intuí que si alguien se había encargado de reflexionar a fondo sobre el problema de la justicia, ese alguien tenía que ser el Che. Creo no haberme equivocado.

En el 2004, finalicé y defendí, en la Universidad de Buenos Aires, la tesis doctoral "Principios de justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara". Me

resulta muy difícil hallar el tono y las palabras exactas para darle las gracias a Atilio Boron. Estoy convencido de que no pude haber tenido un mejor director de tesis. Siempre encontró tiempo para orientarme; sus indicaciones, críticas y consejos fueron invariablemente acertados. Su erudición y su rigor analítico me permitieron vencer muchísimos obstáculos que a primera vista se me ocurrían insuperables. La generosidad sin dobleces no es cosa de todos los días en el mundo académico. Por eso, la calidad humana de Boron y su sincero compromiso con la formación de estudiantes de grado y postgrado constituyen excepciones dignas de elogio.

A mediados de 2006, recibí un sorpresivo correo electrónico desde Cuba. La Editorial de Ciencias Sociales había decidido publicar mi tesis doctoral. Gracias a la iniciativa de Néstor Kohan, uno de los más eruditos y comprometidos especialistas en la obra del Che, mi escrito había viajado hasta la isla, cargado de buenas recomendaciones. Así, la tesis se convirtió en el libro *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*, que fue presentado en la Feria Internacional del Libro de La Habana, en febrero de 2007[1]. Y hace un par de años, la politóloga chilena Paula Vidal leyó una versión electrónica de este libro y, con enorme bondad, se tomó el trabajo de divulgarlo entre sus contactos. Manuel Ossa, de *Nexos*, me alentó a revisar el texto original y a depurarlo de varios excesos academicistas que aún persistían. El resultado es la edición, corregida y actualizada, que ahora ponemos a consideración del público.

A lo largo de estos años he recibido el apoyo de muchas personas y organizaciones. Mencionarlas a todas sería imposible; no mencionar a ninguna sería injusto. Por eso, quiero expresar algunos agradecimientos. A Atilio Boron, Miguel Rossi y Néstor Kohan, grandes maestros y entrañables amigos. A Gisela Wisniacki, Fabián Petrecca, Sabrina González y Alexia Massholder, refugios de afectos, ideas y charlas interminables en Buenos Aires. A mis profesores y colegas de York, en particular, a Alex Callinicos, Naomi Cooke, Nigel Greaves, Mark Cartwright y Will Roberts. A la gente de la Editorial de Ciencias Sociales de La Habana y de otras instituciones cubanas, muy especialmente a Sonia Almaguer, Julio César Guanche, Yamel Santana, Yasmín Portales Machado y Lázaro Rodríguez Oliva. A Paula Vidal y Manuel Ossa, por su audaz confianza en este libro. A mis com-

---

[1] Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, Ciudad de La Habana, Cuba, 2006, 372 páginas, ISBN 959-06-0900-7. La edición que ahora presentamos ha sido completamente refundida por el autor.

pañeros y amigos del Colectivo *El Fracaso*; a Ariel Peruccelli, Pablo Scatizza y Bruno Galli, con y de quienes tanto aprendí, sigo aprendiendo (de libros y otras cosas) y a quienes tanto admiro. A mis colegas del Cehepyc y del Ceapedi, en la Universidad Nacional del Comahue. A Edgardo Datri, amigo y coordinador de la Escuela de Formación Política y Sindical "Carlos Fuentealba". A todos quienes me honran y sostienen con su amistad y cariño desde hace veinte años en este arisco Sur. A Rosana y Agustín, por cada uno de los días.

Neuquén, Patagonia Argentina, marzo de 2011.

Prólogo 1

EL CHE COMO TEÓRICO DE LA JUSTICIA

Por Atilio A. Boron

Uno de los estereotipos más socorridos –y por cierto, no el más negativo- cuando se habla del Che evoca la figura, entre novelesca y hollywoodense, de un intrépido idealista incurablemente divorciado de las prosaicas realidades de su tiempo pero que, empecinado en su error y coherente hasta el final, ofrendó su vida en aras de una causa perdida. Honesto e íntegro, se reconoce, pero equivocado. Pero hay otro estereotipo, que lo retrata como un hombre sin sentimientos, violento hasta el paroxismo. Dos imágenes que han calado muy hondo en el imaginario no sólo latinoamericano sino mundial. Pero, digámoslo sin más rodeos, son dos imágenes falsas, que ocultan la grandeza de un hombre ejemplar cuya "querida presencia", como dice la poesía, en los más apartados rincones del planeta desmiente la supuesta sabiduría contenida en aquellas imágenes.

El Che fue algo bien distinto a lo que predican aquellos estereotipos: un hombre que por su entrega a las más nobles causas de la humanidad entra en la historia por la puerta grande, y para quedarse. Su idealismo era, en realidad, una incontenible pasión por correr, día a día, milímetro a milímetro, las fronteras siempre porosas y movibles de lo imposible. Lo animaba la sagrada llama del Quijote, pero combinada con la sensatez y el sentido común de Sancho. ¿Quién, sino un "idealista" tan conectado con las realidades mundanales de su tiempo como él, fue capaz de pronosticar con un cuarto de siglo de anticipación la inviabilidad económica y posterior colapso de la Unión Soviética? Cuando tantos "realistas" de uno y otro bando construían sus argumentos a partir de la permanencia *sine die* de la Unión Soviética, el Che vislumbraba en la incipiente aparición de una lógica mercantil las semillas que acabarían por destruir la formidable empresa iniciada en 1917. Por otra parte, quienes lo denigran por su supuesta insensibilidad ocultan a sabiendas que su altruismo y generosidad no se circunscribía a sus camaradas sino que se aplicaba con igual rigor para sus enemigos. Jamás maltrató a un prisionero y si uno de ellos caía herido en combate lo atendía como si fuera de los suyos. Era demasiado inteligente para olvidar que su lucha era contra un sistema, el capitalismo, y no contra un soldado.

Es por esto que el Che está instalado definitivamente como una de las más grandes figuras del siglo veinte. Se convirtió en universal símbolo de la rebelión ante la injusticia: su efigie convoca a los oprimidos de todo el mundo, desde las víctimas del imperialismo en África, Asia y América Latina hasta los que el capitalismo sojuzga y aliena en su centro dominante. Y nadie podrá quitarlo de ese lugar. Continuador de las grandes gestas emancipadoras que comenzaron dos siglos atrás, Guevara es la encarnación contemporánea de Bolívar y San Martín, de Artigas y Morazán, de Sucre y Martí, de Zapata y Farabundo Martí. Pero, además, el Che fue también un destacado teórico marxista. Ocurre que su actividad práctica en los más distintos frentes de lucha, especialmente en Cuba, el Congo y Bolivia, ha hecho que sus contribuciones en el terreno de la "batalla de ideas", para usar la gráfica expresión de Fidel, hayan permanecido en las sombras. Su aporte en este crucial terreno fue acertadamente señalada por el escritor y poeta cubano Miguel Barnet al comentar que este extraño guerrillero cargaba en su mochila la poesía de León Felipe y Pablo Neruda. Además, llevó consigo a sus campamentos en la selva boliviana numerosos libros, muchos de los cuales eran verdaderas joyas del pensamiento social universal. No fue casual, por lo tanto, su capacidad para recibir críticamente algunas de las categorías del marxismo y para someter a implacable crítica la grotesca deformación que éste había sufrido a manos de la Academia de Ciencias de la URSS y sus insoportables –y altamente perniciosos- manuales de "marxismo-leninismo", a los cuales destinaba las saetas más afiladas de su proverbial sarcasmo llamándolos "ladrillos soviéticos." Tampoco fue casual, como lo demuestra Fernando Lizárraga en este libro, que sus múltiples observaciones sobre los problemas, desafíos y decisiones requeridas por el proceso de construcción socialista en Cuba (y en el cual el Che desempeñó un papel protagónico) tuvieran un espesor intelectual que posibilitaran su incorporación al debate sobre la justicia en el capitalismo y también en el poscapitalismo, es decir, en los procesos de transición hacia un nuevo orden económico y social en donde la cuestión de la justicia está muy lejos de quedar automáticamente resuelta.

Por eso es motivo de gran satisfacción acompañar con estas breves líneas la aparición del magnífico estudio que estamos prologando sobre los aportes del Che a la discusión sobre la justicia. Este libro no sólo es importante porque ilumina y facilita la reapropiación de las ideas de Guevara sobre tan ardua temática, eclipsadas por la gigantesca figura del "guerrillero heroico", lo cual constituye de por sí un mérito innegable; también lo es porque mediante este ejercicio se avanza en el desarrollo de la teoría marxista de la justicia. Claro está que eso no significa

que tal empresa pueda darse ya por concluida: Fernando Lizárraga nos remite, en las páginas introductorias de su obra, a una aguda observación de Alex Callinicos donde advierte sobre el "déficit ético" de la teoría marxista, es decir, a la escasa elaboración de su propuesta acerca de la creación de una buena sociedad que, por ende, la ha marginado de los grandes debates de la modernidad en torno a la justicia, la igualdad y la democracia.

Hay muchas y bien fundadas razones por las cuales la tradición marxista ha sido parca a la hora de elaborar una teoría de la justicia. Una de las más importantes, a juicio de quien esto escribe, es que no siendo el comunismo concebido como un "ideal a alcanzar" en donde la justicia se despliega con todas sus virtudes sino, al decir de Marx y Engels en ***La Ideología Alemana***, como "un movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual", el pleno desarrollo de una teorización sobre la justicia queda inevitablemente subordinado al avance real de la justicia en la sociedad existente.[1] Y así como el concepto teórico de "dictadura del proletariado" requirió, para su plena expansión, la irrupción de un proceso histórico como la Comuna de París (de ahí la exaltada sentencia de Engels, dirigida a los filisteos de ayer y de siempre: "miren a la Comuna de París: ¡ahí está la dictadura del proletariado!"), el desarrollo de una teoría marxista de la justicia es inseparable de los avances que la justicia, en su vida práctica, experimente en los procesos de construcción pos-capitalistas.[2] Al sistematizar las reflexiones del Che este libro ha dado un paso importante hacia adelante en tan crucial asunto.

Aparte de los méritos anteriores, no pocos por cierto, la obra que el lector tiene en sus manos tiene el don de la oportunidad. Esta nueva edición aparece en un momento muy especial: una encrucijada histórica en donde la Revolución Cubana vuelve a replantearse, con renovada urgencia, algunas de las cuestiones fundamentales que a inicios de los años sesentas concitaron la atención del Che. Tal como Fidel y Raúl lo han venido diciendo en numerosas oportunidades, lo que hoy está en juego es el destino mismo de la revolución. Si esta resistió heroica y exitosamente más de medio siglo de un criminal bloqueo, sabotajes y ataques de todo tipo, está aún por verse la posibilidad que tiene de sobrevivir a los perniciosos efectos –económicos, políticos y morales- de un desempeño económico que, a lo largo de medio siglo, ha sido apenas mediocre. Si bien aquél reconoce como uno de sus factores causales al salvaje bloqueo y las agresiones perpetradas

---

1 Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, ***La Ideología Alemana*** (Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1973), p. 37.

2 Cf. Friedrich Engels, "Introducción" de 1891 a ***La guerra civil en Francia***, de Karl Marx, en Karl Marx y Friedrich Engels, Obras Escogidas en Dos Tomos (Moscú: Editorial Progreso, 1966), Tomo I, p. 472

por Washington durante todo este tiempo, los elementos determinantes fundamentales de este déficit son de origen endógeno: la obsolescencia de un modelo económico basado en la estatización total de la actividad económica y la planificación ultracentralizada, inspirada en el modelo soviético.[3] Planteadas las cosas en términos clásicos, ese modelo coaguló relaciones sociales de producción que fueron barridas impiadosamente de la escena contemporánea por el formidable desarrollo de las fuerzas productivas, sobre todo a partir de la Tercera Revolución Industrial de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado y con eje en los grandes avances en la microelectrónica, las telecomunicaciones, la informática, la ingeniería genética y todos los desarrollos científicos contemporáneos.[4]

Si la Revolución Cubana se aferra a ese anacrónico modelo de gestión económica difícilmente podrá sobrevivir a los estragos desencadenados por la actual crisis mundial del capitalismo, que suma nuevos problemas a los ya existentes. Ahora bien: el cambio de modelo pone en discusión algunas de las preocupaciones centrales del pensamiento del Che sobre el tema de la justicia, la productividad y la organización económica durante el proceso de transición. En efecto, esto supone, entre otras cosas, repensar el papel de los incentivos, tanto materiales como morales; la cuestión de la planificación centralizada; la apertura de algunos sectores de la economía a la lógica mercantil, sectores estancados durante largos años por insuficiente inversión, escasa densidad tecnológica y pobre gerenciamiento. Y pone en la picota la sobrevivencia de un inocente "igualitarismo" que remunera por igual al trabajador consciente y responsable y al que no lo es, confundiendo tal cosa por socialismo o justicia social. Sobre todos estos temas el Che tiene mucho que decir, y gran parte de lo que dijo al respecto está condensado en este libro.

Sabemos de las gravísimas dudas y aprensiones que Guevara tenía en relación a los incentivos materiales y a todo "socialismo económico" desprovisto de una "moral comunista". Ante esa fórmula el revolucionario lanzó una sentencia tan breve como fulminante: "no me interesa." Pero ese "espíritu apasionado" aunque dotado de una "mente fría" sabía muy bien que la primacía de los incentivos morales exigía algo que iba mucho más allá de un cambio en la organización económica: requería de una profunda mutación cultural. Por eso, contrariamente a simplificaciones muy difundidas, el Che no desestimaba la eficacia de los in-

---

[3] Este es un punto altamente polémico que no debemos incluir en este prólogo. Para una discusión detallada de este tema remitimos al lector interesado a nuestro ***Socialismo Siglo Veintiuno. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*** (Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, pp. 112-122).

centivos materiales para lograr aumentos importantes en la productividad. Pero, como muy bien se señala en este libro, para él eran "un mal necesario" preñado de consecuencias muy negativas para el futuro del socialismo. La perpetuación de estos estímulos, propios del *ethos* de la sociedad capitalista, tornaría imposible superar las categorías y la lógica de funcionamiento mercantil, con lo cual el naufragio del proyecto socialista y el retorno al capitalismo aparecían como desenlaces inexorables. Pese a que eran pocos los que podrían estar más alejados del determinismo económico que el Che, este no dejaba de reconocer que un sistema como el capitalista no podía ser derrotado utilizando sus gastados fetiches, o sus propias "armas melladas", como lo dijo en reiteradas ocasiones. Para ello hacía falta algo más: la creación de una nueva cultura, y de un hombre y una mujer nuevos, sintetizados en la expresión "Hombre Nuevo".

Este importante giro argumentativo no pasó desapercibido para el autor de este libro: si en las teorizaciones convencionales y -en menor medida, aunque también- en el marxismo la justicia reposaba sobre los dispositivos institucionales y normativos en las que se corporizaba, el Che extiende este requisito al complejo y turbulento campo de las motivaciones personales. Anticipando en cierto modo las formulaciones que tiempo después plantearía uno de los máximos exponentes del marxismo analítico, Gerald Cohen, el pensamiento del Che sobre la justicia le asignó singular importancia a la conciencia y la motivación de los sujetos en la construcción de una buena sociedad. No basta la justicia contenida en las normas e instituciones si éstas no se corresponden con un abanico de actitudes, motivaciones y valores que, a nivel de las personas, también se nutran en los mismos valores. El problema, claro está, es que la construcción de esa cultura anticapitalista –y aquí lo de "anti" es decisivo- supone un largo y profundo proceso de socialización que primero neutralice y luego desplace definitivamente (al igual que el advenimiento de la sociedad burguesa hizo lo propio con el *ethos* cultural del feudalismo) los rasgos definitorios del capitalismo como el egoísmo, el individualismo, el instrumentalismo, el productivismo y tantos otros, que Marx resumió como el "sórdido materialismo de la sociedad civil". Se trata, nada más y nada menos, de crear un "bloque histórico" alternativo, en el sentido gramsciano, en donde los elementos de la estructura y la superestructura se suelden en una nueva forma de sociabilidad que destierre para siempre las actitudes y predisposiciones heredadas de la sociedad burguesa. Pero, y el Che lo declaró en más de una ocasión, la tarea no será sencilla pues estos rasgos han sido internalizados por las poblaciones a lo largo de quinientos años, "naturalizándose" a tal grado

que se convirtieron en una suerte de segunda naturaleza de la especie humana. El sentido común gestado por la sociedad burguesa hace que la respuesta espontánea ante cualquier situación social sea construida en clave egoísta y materialista. Y un súbito cambio revolucionario no alcanza para destruir, de la noche a la mañana, una obra de siglos.

De ahí que superar esos obstáculos y crear al Hombre Nuevo no sea tarea que pueda realizarse en poco tiempo. Se requerirán largos años, décadas seguramente, para que esa semilla pueda florecer dando lugar a una sociabilidad superior que relegue al "hombre lobo" del capitalismo -precozmente retratado por Thomas Hobbes en el ***Leviatán***- al museo de antiguedades, como Engels esperaba hacer con la rueca de hilar, el hacha de bronce y el estado. Al igual que Engels, el Che sabía muy bien que estos grandes cambios civilizacionales tomarán largo tiempo y exigirán de la revolución socialista una persistencia y firmeza de convicciones a toda prueba.[4] Erradicar las motivaciones que por siglos han impulsado la conducta de hombres y mujeres bajo el capitalismo es sin duda un objetivo estratégico fundamental en la construcción de una nueva sociedad y, por eso mismo, una tarea que ha probado ser harto difícil. Las experiencias de la Revolución Rusa, de China, de Vietnam e inclusive -si bien en menor medida- de Cuba son otras tantas pruebas de lo que venimos diciendo. Las revoluciones socialistas son sometidas a durísimas y contradictorias exigencias: tienen que construir al Hombre Nuevo y una nueva sociabilidad y, simultáneamente, garantizar el desarrollo económico y el aumento de la productividad del trabajo, indispensables para crear la infraestructura material que requiere la construcción del socialismo. Si para lo primero es esencial priorizar la conciencia y los estímulos morales, para lo segundo, y mientras no se llegue a una "etapa superior", la superioridad y mayor eficacia de los estímulos materiales para promover el crecimiento económico son, por ahora, verdades irrefutables. Sobre todo en un mundo como el actual, muchísimo "más capitalista" que antes por su cobertura geográfica, por la acelerada mercantilización de viejos derechos sociales (como la salud, la educación, la seguridad social), de la naturaleza y por la victoria ideológica del neoliberalismo que instauró, en el plano universal, un nuevo sentido común rabiosamente egoísta y materialista

---

4 En su brillante "Introducción" de 1891, ya aludida en la nota 2, Engels advierte que "(E)l proletariado victorioso no podrá sino amputar inmediatamente las facetas peores de este mal, *entretanto que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres*, pueda deshacerse de todo este trasto viejo del Estado." *Op. cit.* (énfasis nuestro)

cuya generalizada difusión se apoya en la fenomenal revolución producida en el terreno de las comunicaciones.

De todo lo anterior se infiere que la construcción del socialismo, como antesala a la realización de la sociedad comunista, insumirá un plazo muchísimo más largo del que pensaban los clásicos del marxismo. Podrá haber coyunturas en donde, tal como lo anota el Che, el "fervor revolucionario" desencadene los estímulos morales que se necesitan para emprender las grandes batallas económicas indispensables para la creación de una alternativa socialista. Pero el Che también es consciente de que ese componente difícilmente puede sostenerse una vez desaparecidas las circunstancias extraordinarias, y por eso mismo pasajeras, que le dieron origen. Mientras tanto, queda por delante la laboriosa elaboración de una nueva cultura en un contexto signado por urgentes apremios económicos, potenciados por las grandes expectativas que genera todo proceso revolucionario. El Che estaba convencido de que un *ethos* socialista, sostenido por la emulación y el trabajo voluntario, entre otras iniciativas de este tipo, restarían toda fuerza a las demandas materiales y lograría debilitar a la dinámica del mercado. Con la ventaja que otorga el paso del tiempo podemos comprobar, lamentablemente, que no hay evidencias que, al menos hasta ahora, justifiquen aquella convicción. La NEP en la naciente Unión Soviética, las reformas económicas aplicadas en China y Vietnam a partir de los años ochentas y el nuevo rumbo en el que se embarca la Revolución Cubana a partir del VIº congreso del Partido Comunista de Cuba (Abril del 2011), demuestran las dificultades con que tropiezan los incentivos morales. Podríamos decir que la propuesta del Che pecaba por optimista y por ser tributaria –al igual que en el caso de Marx y los clásicos del marxismo- de una concepción antropológica de estirpe rousseauniana, en donde los alcances de la alienación estructural y la deshumanización que produce el capitalismo son subestimados y se asume, en cambio, la existencia del "buen salvaje" al que aludía Rousseau en sus escritos, capaz de reaccionar positivamente ante el influjo de los estímulos morales y el llamado solidario. Una fórmula conteniendo un poco menos de Rousseau y un poco más de Maquiavelo permitiría confeccionar un retrato mucho más adecuado de los hombres y mujeres reales y concretos creados por el capitalismo y con los cuales se debería crear el nuevo *ethos* socialista. Pero la tradición marxista es fuertemente rousseauniana.

En todo caso, la opción que propone Guevara apunta hacia una ruta más larga pero eventualmente más segura para acceder al comunismo. Tal como lo señala Fernando Lizárraga en las páginas finales de este libro, para el Che el co-

munismo es una combinación de "producción y conciencia" que remite tanto a la estructura económica y los medios de producción como a las actitudes, valores y comportamientos de los sujetos. La "ruta corta", sin moral revolucionaria y apelando a los estímulos materiales, sólo puede ser el preámbulo de una nueva frustración dado que ni la abundancia de bienes materiales ni los incentivos económicos garantizan el surgimiento de una conciencia socialista sino todo lo contrario. El caso de la China parece ser sumamente ilustrativo al respecto. La "ruta larga", en cambio, impone a la dirigencia revolucionaria la necesidad de llevar a cabo una profunda resocialización ideológica que promueva la formación de sentimientos y actitudes acordes con las normas de la justicia social y de ese modo avanzar más lenta pero más seguramente hacia el comunismo. El problema es que esta otra ruta, virtuosa en principio, tampoco garantiza el éxito final porque a lo largo de su extenso recorrido el proyecto revolucionario puede naufragar debido a crisis económicas, agresiones externas, guerras y conflictos sociales de los más diversos tipos y orígenes. Además, no hay que olvidar que el imperialismo está siempre al acecho, dispuesto a sabotear cualquier proyecto de transformación que afecte sus intereses y los de sus clases aliadas. En contra de cualquier determinismo vale recordar que para el marxismo la Historia -así, con mayúsculas- tiene un final abierto, que el triunfo del socialismo no es inexorable y que para producirse tiene que intervenir la voluntad de cambio expresada en el acontecimiento revolucionario. El socialismo es una de las alternativas ante las encrucijadas del proceso histórico; la otra es la barbarie.

Para concluir: este libro tiene el mérito de sistematizar las reflexiones del Che sobre un tema de trascendental importancia teórica y práctica a la vez. La discusión que puedan suscitar algunas de sus tesis es sólo una muestra de la vitalidad del pensamiento del "guerrillero heroico", de la impronta fuertemente teórica de sus ideas e iniciativas. A título de ejemplo podría argumentarse que sus innovadores y creativos criterios de justicia –afines, como bien se demuestra en este libro, con las teorizaciones del igualitarista liberal John Rawls- son poco aplicables en situaciones que la teoría marxista caracteriza como la primera etapa de la transición del capitalismo al socialismo, esto es, el socialismo. ¿No será que las nobles ideas del Che sobre la justicia requieren un desarrollo económico, social y cultural superior al que han exhibido los países tercermundistas que trataron de tomar el cielo por asalto y evadirse del infierno capitalista? Un llamado al altruismo y el desinterés, ¿no demanda un piso mínimo de satisfactores materiales para ser aceptado? ¿No se habrá subestimado la persistencia del "sentido común" bur-

gués en los procesos de transición, eficaz aún después del derrocamiento de sus representantes políticos? ¿No se menospreciaron los alcances y la perdurabilidad de la hegemonía burguesa más allá de las modificaciones que pudieran darse en el terreno de la política? Tal como lo plantea Fernando Lizárraga en los párrafos finales de este libro, "la intuición [del Che] y su no menos aguda mente analítica lo llevan a entrever que los principios de justicia propuestos por Marx deben ser perfeccionados." A intuir, en otras palabras, que la teoría de la justicia apenas esbozada en la tradición del materialismo histórico era insuficiente y que había que plantear nuevos argumentos y diseñar nuevos dispositivos. Como en tantos otros terrenos, el Che abrió una brecha que nos toca a nosotros seguir profundizando. Marxista probado y confeso al igual que su genial precursor José Carlos Mariátegui, los pensamientos del Che siempre tenían como referencia ineludible la "Tesis Onceava" de Marx sobre Feuerbach y la necesidad impostergable de cambiar el mundo y no sólo a interpretarlo, consigna tanto más importante en una época como la actual cuando bajo el pernicioso influjo del posmodernismo y la cultura neoliberal muchos intelectuales no sólo renunciaron a cambiarlo sino que tampoco se avienen a interpretarlo. Las ideas del Che son un poderoso antídoto para contrarrestar tan deshonrosa capitulación, y este libro es un auxiliar muy valioso para librar esa batalla.

Buenos Aires, 13 de Marzo de 2011.

Prólogo 2
¿CONSTRUCCIÓN O RECONSTRUCCIÓN DE LA JUSTICIA?
Por Camilo Sembler

Los debates acerca de la igualdad y la justicia se ubican, sin duda alguna, en el núcleo mismo del pensamiento político contemporáneo. De la mano de la aceleración de la mundialización capitalista (con sus correlativas e incesantes crisis), el debilitamiento de las formas modernas de la representatividad política, así como la emergencia de nuevos sujetos y luchas sociales, se ha desarrollado con marcada intensidad durante los últimos años –y desde variadas posiciones ideológicas – el debate filosófico-político en torno a la justicia. En éste, no sólo se ha puesto en discusión el "objeto" de la justicia –esto es, qué define a una "sociedad justa"; por ejemplo, si es suficiente una distribución equitativa de bienes materiales– sino también se ha abordado el carácter de los sujetos implicados en las reivindicaciones de igualdad y, por cierto, las posibles "escalas de la justicia" –como le ha llamado Nancy Fraser – que aquellas demandas interpelan en busca de respuestas.[6]

Sin embargo, más allá de esta actualidad, es posible advertir que las disputas acerca de los contornos de la idea de igualdad –en tanto atributo normativo decisivo para la concreción de una "sociedad justa" – constituyen uno de los pilares claves de la política moderna; o, dicho de una vez, no hay posicionamiento ideológico y teoría política en la era moderna que no abogue, en algún sentido decisivo, en nombre de la igualdad. En efecto, una vez disueltas las jerarquías sociales consuetudinarias a raíz del avance revolucionario de la burguesía –como describen Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* – una idea universalista de "igualdad", anclada a su vez en la centralidad atribuida a la "libertad" y la "dignidad" del individuo, vino a inscribirse en el horizonte poroso –redefinido pues, una y otra vez, en sus contenidos a través de las luchas sociales – de la modernidad política. El debate político no gira entonces en este ámbito, cabe subrayar, en

[6] Ver Fraser, Nancy. *Escalas de justicia.* Barcelona: Herder, 2008. Una mirada general acerca de los principales debates contemporáneos en torno a la justicia puede encontrarse en Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.

torno a la mera afirmación o denegación de la igualdad, sino más bien se trata de la puesta en juego de distintas concepciones políticas de la igualdad, orientadas a instalar en lo público –hegemonizar, cabría decir – una cierta idea acerca de lo que ha de ser comprendido como una vida social "justa".[7]

La obra de Fernando Lizárraga que aquí se presenta –y que inaugura la colección editorial "Debates sobre el Socialismo" de la Corporación Nexos – posee la virtud primera de insertarse de lleno en estos debates contemporáneos acerca de la igualdad y la justicia. Y lo hace, además, desde una sugerente perspectiva que busca avanzar –no resolver o clausurar – los posibles contenidos de una concepción marxista de la justicia. Esta apuesta filosófica viene a responder, a lo menos, a dos debates centrales que se han expresado en el campo del pensamiento crítico contemporáneo. Por una parte, se trata de si el marxismo clásico está verdaderamente provisto de las categorías epistemológicas necesarias para pensar, en su irreductible complejidad normativa, los desafíos actuales en torno a la igualdad y la justicia, o si por el contrario, requiere abrirse –sin implicar ello necesariamente un abandono total de la teoría marxista – hacia otras matrices filosófico-políticas. Lizárraga recoge aquí el diagnóstico de Alex Callinicos –presente bajo distintas rúbricas, por lo demás, en buena parte de las teorías críticas contemporáneas – acerca de un "déficit ético" en el marxismo clásico, para proponer desde ahí avanzar en su resolución, de manera audaz y creativa, mediante un diálogo fructífero del pensamiento marxista con la ampliamente difundida "Teoría de la Justicia" desarrollada por John Rawls. Y por otra parte, la obra de Lizárraga responde a la discusión emanada del hecho de que, si bien el pensamiento de Marx apunta con nitidez hacia el horizonte de una superación de la sociedad de clases, ello recién viene a abrir una serie de interrogantes cruciales respecto del problema de la justicia: ¿cuáles son los contenidos de la idea de justicia que Marx atribuye a la sociedad comunista?, ¿qué tipo de igualdad hace posible la abolición del capitalismo?, ¿qué desigualdades son "legítimas" en el proceso de transición hacia el comunismo?, y también, ¿qué rol desempeña la dimensión "subjetiva" –las preferencias y motivación individual – no sólo en este proceso de transición, sino además en la mantención de una vida social poscapitalista? Sin pretender arribar a respuestas

[7] En tal sentido, sostiene Sen: "Ser igualitario (es decir, igualitario en *este o aquel ámbito* al que se da especial importancia) no es realmente una característica <determinante> […] No hay duda de que pretender la igualdad con respecto a *algo* –algo considerado *importante* – implica una similitud de algún tipo, pero esta similitud no coloca a los contrincantes del mismo lado. Sólo demuestra que la discusión no se basa principalmente en la cuestión <¿por qué la igualdad? >, sino en el planteamiento: <igualdad, ¿de qué? >". Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad.* Madrid: Alianza Editorial, 1999.

definitivas, Lizárraga traza aquí una serie de consideraciones filosófico-políticas que circundan estas cruciales interrogantes.

Se trata pues, como se verá, de un argumento que se inicia con un acercamiento exhaustivo al problema de la justicia en la obra misma de Marx, en especial a través de la clarificación de las implicancias normativas de los principios de justicia enunciados en la *Crítica del Programa de Gotha,* esto es, el "principio de contribución" ("a cada cual según su trabajo") que define la transición socialista y, posteriormente, el "principio de necesidades" ("a cada cual según su necesidad") que caracterizaría la idea de justicia en la sociedad sin clases. Lizárraga subraya aquí las fortalezas y carencias que esta jerarquización normativa poseería y, en base a ello, se mueve hacia una serie de aperturas filosóficas que demuestran su imaginación teórica y audacia política.

En primer lugar, Lizárraga recoge un conjunto de esenciales aportes filosóficos que, con implicancias relevantes para el debate sobre la justicia, se han derivado de la denominada vertiente "analítica" del marxismo (escasamente debatida hasta ahora en nuestro país, al menos más allá de estrechos círculos académicos). Lizárraga recurre así, en distintos momentos de su argumento, a consideraciones presentes en pensadores tan influyentes como Jon Elster, Gerald Cohen o John Roemer, en especial buscando clarificar el lugar de la justicia en el ideal marxista y, además, la relevancia normativa que tendría el anclaje de las instituciones justas en preferencias individuales igualmente justas en el marco de una sociedad poscapitalista.

En segundo lugar, en el núcleo de la reflexión de Lizárraga –como el título del libro lo viene a destacar – se encuentra la recuperación creativa del pensamiento político de Ernesto Guevara en tanto figura clave para la comprensión y profundización de la idea de justicia marxista. En estricto rigor, el acercamiento a Guevara presente en estas páginas no es un mero intento de "poner en tierra" la reflexión marxista acerca de la justicia –como si ésta no lo estuviese – sino más bien reconstruir el discurso filosófico-político guevariano sobre de las debilidades normativas del "principio de contribución". Este principio, si bien necesario en la transición socialista, resultaría heredero aún de la lógica del mercado capitalista y de sus desigualdades constitutivas. Dicho esto, el autor avanza luego hacia el planteo de una tesis original acerca de la importancia de sostener las instituciones justas en comportamientos individuales igualmente justos, para lo cual Lizárraga hace dialogar el acento de Guevara en los "estímulos morales" y la importancia

atribuida a la idea de "ethos" en algunos escritos de Gerald Cohen.[8] En suma, es relevante subrayar que Guevara y sus escritos son abordados aquí como un pensamiento marxista en movimiento –el de un "intelectual orgánico", cabría decir– que en el marco de la construcción del socialismo en Cuba y sus agudos debates, pretende clarificar el estatus normativo de la idea de justicia en el marco de la transición a una sociedad sin clases. Lizárraga no disuelve por tanto –lo que es sumamente destacable de la presente obra – las candentes discusiones filosófico-políticas, en que Guevara se involucra de manera activa, en presuntos atributos de su personalidad, no elabora así una "biografía", sino que lo devuelve al terreno más propio de la reflexión práctica del marxismo acerca de la justicia y la igualdad.

En tercer lugar, como ya se insinuó, el argumento de Lizárraga posee la particular creatividad teórica y audacia política de intentar hacer dialogar de modo fructífero todo lo hasta ahora señalado –los principios de justicia esbozados por Marx, los debates del marxismo analítico y los aportes del pensamiento de Guevara – con la importante teoría de la justicia pública, política, elaborada por John Rawls. En efecto, como es sabido, ha sido en gran parte a partir de las discusiones derivadas de la publicación de su *A Theory of Justice* (1971) que se ha rehabilitado con fuerza inaudita la discusión acerca de la igualdad y la justicia en la filosofía contemporánea, llevando además a la formación de una vertiente política del liberalismo (igualitario o democrático, como se la denominado también) distante del neoliberalismo y su matriz utilitarista. Para llegar al principio marxista de que la distribución del producto social debe realizarse de acuerdo con el criterio de la "satisfacción de las necesidades", es necesario previamente otorgar salarios diferenciados a los productores en proporción a sus "contribuciones" respectivas. Pero este "principio de contribución", sostiene Lizárraga, es deficiente toda vez que inevitablemente crea o consagra desigualdades. Para subsanar esta deficiencia, propone entonces aplicar el "principio de diferencia" rawlsiano. Según Rawls, las desigualdades derivadas de las capacidades disímiles que resultan de factores sociales y naturales no justifican los privilegios de los más aventajados, toda vez que los individuos no son moralmente responsables por estos factores y, por tanto, expresan una desigualdad injustificada.

Lizárraga da, pues, un paso creativo al intentar superar los defectos normativos del "principio de contribución" mediante la incorporación del deno-

---

[8] En particular, en sus referencias críticas a la teoría de la justicia rawlsiana expresadas en Cohen, Gerald. *Si eres igualitarista, ¿cómo es qué eres tan rico?*. Barcelona: Paidós, 2001.

minado “principio de diferencia” presente en la justicia rawlsiana. El punto de partida normativo del “principio de diferencia” es la existencia de una igualdad básica entre los individuos que sólo podría ser abandonada en nombre de una distribución desigual, si ésta beneficia, o al menos no perjudica, a los menos favorecidos por el esquema vigente de reparto de las ventajas y cargas sociales.[9] Ello se fundamenta en que para Rawls esta igualdad básica – lo que resulta central para el argumento de Lizárraga – viene definida por la consideración de que las capacidades productivas individuales son parte de un “acervo común” –no son “propiedad individual” – de manera tal que nadie puede obtener ventajas –o, más bien, éstas no pueden encontrar justificación pública – como consecuencia del hecho de poseer atributos moralmente irrelevantes, esto es, derivados de la “lotería natural” y la “lotería social”. En otras palabras, al negar la tesis de la “autopropiedad”, el “principio de diferencia” de Rawls evitaría que cada cual se beneficiara ilimitadamente –sin consideración con la razón pública, esto es, con el conjunto de la sociedad – de sus condiciones heredadas partir de su punto de partida en el esquema social, permitiendo subsanar de esta manera las deficiencias anti-igualitarias que haría posible todavía una idea de igualdad anclada exclusivamente en el “desempeño laboral”.

Pero el argumento no se cierra con esta incorporación de la justicia política de Rawls. Por el contrario, Lizárraga avanza luego en la discusión de las deficiencias propias del principio rawlsiano, entre las que cabe destacar aquella que determina el tránsito de su argumento hacia el pensamiento de Guevara: el “principio de diferencia” se aplicaría sólo a lo que Rawls denomina “estructura básica” de la sociedad, vale decir, al conjunto de instituciones que regulan la distribución de ventajas, derechos y cargas sociales. Se trataría, por tanto, de un instrumento normativo orientado a evaluar el carácter equitativo de las instituciones sociales, pero no las motivaciones individuales y sus conductas derivadas. Lizárraga retoma entonces la crítica de Cohen a Rawls que afirma que un orden social sin orientaciones individuales justas puede ser *accidentalmente* justo, mas no *constitutivamente* justo, pues para ello se requeriría de una convergencia normativa entre instituciones justas e individuos inequívocamente comprometidos con los principios que regulan dichas instituciones –esto es, siguiendo a Cohen, un cierto

---

[9] En concreto, el “principio de diferencia” rawlsiano (parte integrante del segundo principio de su teoría de la justicia) consigna lo siguiente: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben quedar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad”.

"ethos". Desde aquí se propone entonces, ya como último paso argumentativo, una superación del "principio de diferencia" rawlsiano mediante la incorporación del énfasis ético con que Guevara leería las condiciones de superación del capitalismo: no hay socialismo posible sin una "moral comunista" que apunte hacia un nuevo individuo (la conocida tesis del "hombre nuevo"). Con ello, tras este recorrido Lizárraga está en condiciones finalmente de precisar una nueva idea del "principio de necesidades" que podría regir normativamente una vida social comunista. El argumento teórico de Lizárraga concluye entonces sugiriendo un nuevo escalonamiento normativo ("principio de contribución", "principio de diferencia" rawlsiano y "principio de necesidades" releído desde Guevara) para una concepción marxista de la justicia.

Estas son pues, consignadas en términos bastante gruesos, las directrices principales del argumento filosófico-político presente en las siguientes páginas. En cada uno de los capítulos podrán encontrarse, con marcada claridad expositiva, los distintos debates involucrados en esta sugerente propuesta. Por último, vale aquí consignar, sólo a modo de estímulo para posibles debates futuros, algunos puntos relevantes.

Lizárraga sostiene en las páginas iniciales de la presente obra, asumiendo una referencia también tributaria de Cohen, una definición del carácter de la filosofía política –y del pensamiento crítico, en particular – que opera como orientación epistemológico-normativa clave –una suerte de *a priori* – para su argumento filosófico-político y que, a lo menos, es necesario observar con mayor detención en sus implicancias. "La reflexión de la filosofía política –nos dice, ha de entenderse – como la búsqueda sistemática de los principios correctos y de las estructuras (descritas muy generalmente) en las cuales estos principios son realizables […] Es preciso que la búsqueda de dicha sociedad esté fundada en las razones y los principios correctos". ¿Es ésta –cabría preguntarse – la orientación epistemológica clave para una filosofía política marxista o, de modo más amplio, para una teoría crítica acerca de la justicia? No deja de llamar la atención, pues, que semejante definición de la filosofía política sea en buena parte consecuente más bien con la lógica que Rawls imprime a su teoría de la justicia: la *construcción* de procedimientos racionales (por ejemplo, la "posición original") que dan forma a principios normativos correctos –en tanto racionales y equitativos – desde los cuales se evalúa la presunta (in)justicia de las instituciones sociopolíticas y su necesidad de cambio. Lizárraga interpreta así, por ejemplo, el conocido pasaje de los *Grundrisse* que afirma que "la anatomía del hombre es una clave para la anatomía

del mono", en un sentido marcadamente "constructivo": "la idea de justicia de las formas superiores –nos dice – debe dar la clave para valorar los principios de justicia de las formas inferiores" (correspondiendo aquellas, las formas superiores, a la justicia vigente en el comunismo).

Sin embargo, podría plantearse que la filosofía política marxista está animada más bien por un sello *reconstructivo* que *constructivo*, esto es, no elabora procedimientos para la generación de principios evaluativos, sino que se interroga –históricamente – sobre los supuestos normativos-ideológicos *ya presentes* en la justificación –en forma de ideales o utopías legitimadoras – del funcionamiento de las instituciones modernas (por ejemplo: la idea de "libertad" en el mercado de trabajo), para desde ahí poner en evidencia que las luchas sociales interpelan esos ideales y denuncian una contradicción entre dichos principios normativos y el devenir histórico-concreto de la praxis social en el capitalismo. Esta distinción puede parecer abstracta, pero no deja de tener profundas implicancias teóricas y, por cierto, políticas. Vale aquí mencionar que una de las consecuencias principales de leer en forma constructiva –buscando principios *correctos*- la filosofía política es el diagnóstico inicial de las deficiencias teóricas de la visión de Marx acerca de la justicia. Es decir, sólo es posible diagnosticar un "vacío teórico" en la concepción del comunismo desde el supuesto de que el pensamiento crítico se ha de orientar hacia la búsqueda de *razones correctas* –se constituye así, dicho en términos extremos, en un ejercicio de *diseño racional* de instituciones sociales justas. Por el contrario, si se comprende el marxismo en términos de una crítica reconstructiva, este "vacío teórico" deja de ser tal, o más bien, es una consecuencia directa de una autocomprensión de la filosofía que debe su anclaje histórico no sólo a estar situada *en la historia,* sino por sobre todo a interpretarse como ejercicio de autorreflexión de las luchas sociales del presente (con sus potencialidades y límites constitutivos) y no ejercida desde un futuro racional o justo. Por tanto, desde aquí sólo es posible concebir en líneas generales, de modo estrictamente "negativo" –como concibieron, entre otros, Adorno y Horkheimer – la superación de la sociedad de clases; más allá de eso, el orden de la libertad sólo tiene concreción histórica mediante la praxis de la liberación.[10]

En suma, lo que interesa destacar –y abrir como posible foco de discusión – es que la definición preliminar de qué se entienda por filosofía política no es en

---

[10] Quizás cabría sostener que también Marx y Engels tenían esto a la vista al sostener, en la *Ideología Alemana,* que el comunismo "no es un estado que deba implantarse", sino "el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual".

ningún caso sólo un litigio académico, sino que deja entrever una cierta noción acerca de la relación del pensamiento crítico con las luchas sociales –de la teoría con la praxis, dicho en términos clásicos – y, además, una concepción del devenir histórico. No deja de llamar la atención –mas se torna comprensible desde este marco – una cierta deuda en la comprensión de Lizárraga acerca de las condiciones sociales que hacen posible la "acción colectiva", pues ellas son identificadas con la superación de déficit de información que posibilita un actuar coordinado.

Una segunda línea sugerente de discusión se refiere al "objeto" de la justicia que ha de abarcar comprensivamente en la actualidad un pensamiento crítico. En efecto, puede advertirse que los principios esbozados por Marx, así como la teoría de la justicia pública rawlsiana, la reflexión de los marxistas analíticos y, por cierto, el argumento de Lizárraga en sus líneas generales, apuntan hacia lo que puede denominarse una "justicia distributiva", esto es, la repartición equitativa de bienes sociales como una condición esencial para la libertad y la igualdad. Si bien este tipo de demandas de igualdad siguen estando plenamente vigentes –las luchas sociales por una "redistribución" -, cabe preguntarse si esta perspectiva logra dar cuenta adecuadamente de aquellas situaciones de injusticia social ligadas más bien a "bienes indivisibles" –por llamarlos de algún modo – sobre los cuales no es posible ejercer una racionalidad distributiva, siendo el ejemplo más nítido en la actualidad los desafíos implicados en las distintas reivindicaciones incluidas en las llamadas "políticas del reconocimiento". No se debate, pues, si sigue siendo pertinente una argumentación sobre la justicia distributiva, como la que aquí se ensaya, sino más bien la posible relación que ella podría tener con situaciones de injusticia o exclusión, donde lo que está en juego no es –o al menos no de manera exclusiva – una igualdad de bienes materiales.[11] Quizás ello exigiría además retomar creativamente no sólo los principios marxianos de justicia social, como aquí se hace, sino también actualizar los parámetros de injusticia que Marx tiene a la vista en conceptos tales como "alienación" o "reificación".

El problema de la relación de la democracia con el ideal marxista de justicia, aunque esbozado en la obra de Lizárraga, también exige nuevos acercamientos y debates. Si bien pareciese quedar atrás la concepción de la democracia como mero "artificio" de la dominación burguesa, la discusión de los posibles contenidos normativos –y, sobre todo, institucionales – de una posible democracia poscapitalista sigue estando vigente. La consideración rawlsiana de que el

[11] Una importante expresión de esta discusión puede encontrarse en Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *Redistribución o reconocimiento?. Un debate filosófico-político.* Madrid: Morata, 2006.

socialismo sería compatible con su teoría de la justicia en tanto se mantenga en un orden democrático –y que para Lizárraga opera como marco de validación de su argumento – recién viene a abrir el debate acerca del concepto de democracia implicado, pues no debe perderse de vista que para Rawls ésta viene definida principalmente por su carácter de régimen democrático-constitucional, vale decir, por la existencia de un ordenamiento jurídico que regula equitativamente la convivencia social. Más allá entonces de la declaración de Guevara acerca del carácter democrático del socialismo, bien vale avanzar en la clarificación de ese contenido, lo cual exige además –si se tiene a la vista un intento de conciliación con Rawls – un cierto pronunciamiento del pensamiento crítico acerca del estatus normativo del orden constitucional. Dicho de una vez, ¿cuál es la relación normativa entre el derecho –ámbito por excelencia de la moderna idea de lo justo – y el horizonte comunista?; ¿es la "comunidad de productores libremente asociados" una superación radical de toda mediación jurídica (en tanto esta no es sino coactiva), o más bien, sigue en ella vigente la necesidad de regulaciones que, ahora desprovista de su carácter de opresión de clase, hacen posible aquella "solidaridad reflexiva" –vale decir, un lazo social más allá de los afectos concretos – que, entre otros, Hegel asocia normativamente a la idea de "derecho"? El hecho de que buena parte de las luchas sociales del presente se autocomprenden como reclamaciones o reconocimiento de derechos –de variado tipo – y no como una abolición radical del orden jurídico, viene a traer aún más complejidad a este debate acerca de la democracia y el derecho.

Cabe señalar entonces, que la publicación de la presente obra de Lizárraga asume un carácter de intensa provocación intelectual y política para la izquierda en Chile, toda vez que renueva la urgente necesidad de repensar y debatir los conceptos de igualdad y justicia que verdaderamente puedan hacer frente a las injusticias vigentes, esto es, desmontar su justificación hegemónica en clave de "justicia". Sea por ello, así como por su marcada calidad filosófica, bienvenida a los debates contemporáneos sobre la justicia política.

Camilo Sembler
Corporación Plataforma Nexos
Mayo, 2011.

INTRODUCCIÓN

"El Che es inconcebible sin el socialismo.
Pero a su vez, el socialismo de Marx y Lenin
es inconcebible sin el Che"
Adolfo Sánchez Vázquez, México, Octubre de 1967.

Dijo entonces el Che: "*Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge y no esquivando su interrogación formidable*". Había regresado del África y sus pies hinchados pronto pisarían Bolivia. La Unión Soviética se obstinaba, por aquellos días, en perpetuar la brutal degeneración stalinista. En el Tercer Mundo ardían y se propagaban las luchas de liberación; muchas esperanzas se encendían. Pero los trabajadores de los países centrales parecían conformes con las amenidades de la prosperidad de posguerra; muchas esperanzas se esfumaban. El bloqueo yanki sobre Cuba se hacía cada vez más asfixiante. Una Esfinge se había posado en un peñasco andino y devoraba a quienes no acertaban a resolver su mortífero acertijo. La bestia estéril amenazaba a los pueblos. Era una Esfinge nunca vista. Como todas las esfinges, tenía un origen incestuoso. Había nacido de entidades abominables. Esta esfinge moderna tenía cabeza soviética, alas de águilas calvas, cola de dragón chino, y cuerpo de león colonialista. Cierto día, el Che llegó a la encrucijada. El monstruo le preguntó: "¿Cuál es la criatura que nace de la entraña sangrienta del capitalismo, trabaja sin descanso hasta transformar el mundo y transformarse a sí misma, y luego goza de una utopía posible?" El Che respondió: "El Hombre Nuevo". La Esfinge se arrojó al abismo. El Che reanudó su marcha[1]; nunca deja de regresar. Y el Hombre Nuevo sigue siendo una promesa, un proyecto inacabado. Hay que hacerlo, con celeridad, clamaba el Che. El Hombre Nuevo era una visión para este siglo, el siglo XXI.

En efecto, construir el Hombre Nuevo es cada vez más urgente. La maquinaria infernal del capitalismo está fuera de control. Produce -al mismo tiem-

---

[1] Jacques Bidet (2000) inicia su análisis de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls, con un diálogo entre la esfinge y Edipo. Se trata de un ingenioso contrapunto sobre el imperativo categórico, los principios rawlsianos y la dificultad de ponerlos en práctica. El diálogo que nosotros hemos imaginado se inspira en la frase del *Ariel*, de José E. Rodó, con la que el Che cierra el prólogo de su inconclusa crítica al *Manual de Economía Política* de la URSS. Ver Guevara, E. 2006: 28.

po- unos pocos ricos groseramente ricos y millones de pobres infinitamente pobres, destripa pueblos enteros con sus precisos misiles y sus *marines* robotizados, derrite los hielos polares, trepana agujeros en la atmósfera, ensancha el abismo entre el Norte y el Sur, y al interior del Norte y del Sur. Cada nueva crisis es apenas el siniestro prólogo a otra crisis aún más devastadora. Pero, desde las jornadas de Seattle, en noviembre de 1999, el humor de buena parte de la humanidad parece estar cambiando. Tal vez sea una mera pero afortunada coincidencia que este libro pueda ser publicado justo ahora, cuando pueden darse por clausuradas varias décadas de hegemonía neoliberal, cuando en América Latina comienzan a madurar algunos frutos de las luchas contra el ominoso Consenso de Washington. Si no fuese porque en todo el mundo ya se habla, otra vez y sin tapujos, de que el problema es el capitalismo, nuestra obra sería apenas un ejercicio formal. En estos tiempos, hay algo más que un humor anticapitalista; están gestándose programas anticapitalistas, al influjo de las diversas luchas antisistémicas que recorren el globo; el socialismo del siglo XXI es algo más que una expresión de deseo. Y en nuestra región, con sus más y con sus menos, los pueblos ya no toleran gobiernos que acepten mansamente las órdenes del Tío Sam. Las grandes narrativas regresan para reunir los fragmentos dispersos por la moda postmoderna. Y el marxismo sigue siendo, pese a los muchos y prematuros obituarios, una parte crucial del horizonte filosófico y político de nuestra época. El tiempo parece propicio, entonces, para ensayar una nueva lectura de la idea de la justicia social en la literatura marxiana como parte -y sólo parte- del resurgimiento de la crítica social.

También es hora de releer al Che; siempre es hora. La mirada de Guevara nos interroga desde las banderas de la rebeldía y la revolución. Esa mirada estremecedora que contempla el futuro -que parece saber el futuro- sobrevivió a los muchos intentos de despojarla de su fuego. Los escribas e ideólogos del fin de la historia y del fin de sujeto buscaron en vano convertir al revolucionario en un ícono inerme y tranquilizador. Por un instante creyeron haberlo logrado. Pero fracasaron, porque -como advirtiera Michael Löwy hace ya varias décadas- el Che y su pensamiento no pueden ser "recuperados" como si se tratase de piezas de arqueología o de "artículos de consumo inofensivos" (Löwy, 2001: 3). Es que el pensamiento del Che constituye "una herencia teórica que como la de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, contribuye no sólo a *interpretar* sino también a *cambiar* el mundo" (Löwy, 2001: 3). El espectro del Che está recuperando su encarnadura. Su vida y su pensamiento nos permiten decir,

una vez más, que la única alternativa civilizada al capitalismo es el socialismo, un socialismo que es inconcebible sin el Che, así como el Che es inconcebible sin el socialismo.

Consideraciones teóricas

El socialismo, vamos a decirlo sin más preámbulos, es inseparable de una concepción de la justicia social. El marxismo, en particular, no es pura ciencia explicativa, despojada de preocupaciones éticas. Sobre estas simples ideas construiremos el argumento de este libro, cuyas intenciones son muy modestas. No pretendemos elaborar un sistema teórico completo, ni trazar una nueva biografía intelectual del Che. Con suerte, lograremos dos cosas: primero, articular los principios de justicia marxianos (con el auxilio de algunos conceptos igualitario-liberales) y, segundo -si la primera parte es medianamente exitosa- realizar una lectura más o menos original del pensamiento del Che, en particular, sobre su concepción de la justicia social.

Dos proposiciones sirven de guía a esta indagación. En la proposición (1) sostenemos que la teoría marxiana de la justicia, compuesta por un sistema jerárquico de principios que operan durante las fases inferior y superior del comunismo (Principio de Contribución y Principio de Necesidades, respectivamente) puede ser mejorada a través de la incorporación del Principio de Diferencia, elaborado por el filósofo norteamericano John Rawls. Esta proposición depende de tres supuestos: (a) que hay una teoría marxiana de la justicia; (b) que existe una laguna teórica en los textos de Marx sobre cómo se efectúa la transición entre ambas fases del comunismo y, (c) que el Principio de Diferencia es compatible con el socialismo. En la proposición (2) afirmamos que en el pensamiento del Che Guevara, moldeado por su particular lectura (ortodoxa y antidogmática) del marxismo y las exigencias de las circunstancias revolucionarias, puede observarse un esquema análogo al descrito en la proposición (1).

En términos menos formales, lo que buscamos es, por un lado, "mejorar" -si es que se nos permite el atrevimiento- la concepción de justicia social que está implícita en la obra de Marx. Para ello, recurriremos a un principio distributivo creado por el filósofo John Rawls: el Principio de Diferencia. Así, tendremos una secuencia de tres principios (de Contribución, de Diferencia y de Necesidades) que, a nuestro entender, puede orientar las políticas distributivas en el comunis-

mo. Por otro lado, este esquema formal nos permitirá leer de manera novedosa las ideas del Che sobre la justicia distribuiva en el ámbito específico de la Revolución Cubana.

Nuestra investigación se localiza en el campo de la Filosofía Política, definida muy ampliamente como "la búsqueda sistemática de los principios correctos y de las estructuras (descritas muy generalmente) en las cuales estos principios son realizables" (Cohen, 1995b: 3). Se trata de una tradición discursiva "cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la 'buena sociedad'" (Boron, 2001: 14). Y uno de estos ideales clásicos es, precisamente, la justicia. Vapuleada y negada por los pensadores neoliberales y posmodernos, la idea de justicia recobró un lugar destacado en la agenda académica gracias a la publicación de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls, en 1971. Así, mientras un economista como Friedrich Hayek sostenía que la justicia social es un concepto hueco, una insensatez, Rawls afirmaba: "*la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales* [...] No importa que las leyes o instituciones estén ordenadas y sean eficientes: *si son injustas han de ser reformadas o abolidas*" (Rawls, 2000: 17). Quien dice esto no es un revolucionario socialista, sino un teórico de la izquierda liberal norteamericana (el equivalente de un socialdemócrata europeo), fundador de una corriente denominada igualitarismo liberal, cuyas aristas más radicales pueden contribuir a reformular algunos aspectos que la tradición marxista ha descuidado.

Por lo anterior, vamos a poner énfasis en la necesidad profundizar el análisis de la dimensión normativa en los textos de Marx. Para ello, es preciso admitir que el marxismo sufre, en palabras de Alex Callinicos, un "déficit ético" y, por ende, ha quedado rezagado en el debate sobre la justicia, la igualdad, y otros valores fundamentales de la modernidad (Callinicos, 2006: 273). No se puede hacer una crítica del capitalismo sin identificar y sistematizar los principios desde los cuales este sistema puede y debe ser juzgado; tampoco se puede pensar en el comunismo sin tener claros ciertos principios fundamentales, entre ellos, los principios de justicia social. De allí que "uno de los atractivos del igualitarismo liberal es que ofrece recursos intelectuales para remediar las lagunas en la tradición marxista" (Callinicos, 2000: 18-19)[2]. Dialogar con el igualitarismo liberal no significa una claudicación, ya que "el estudio de temas normativos no requiere que uno abandone la teoría social explicativa que ha sido la gran fuerza intelectual del

---

[2] Es nuestra la traducción de todos los textos en inglés que figuran en la Bibliografía. Se indicarán los casos en que existan ediciones en español.

marxismo" (Callinicos, 2006: 274). Y así como el igualitarismo liberal puede contribuir a enmendar algunos tramos de la tradición marxista, el marxismo -como filosofía de la *praxis*- puede señalar los instrumentos concretos para la realización de tales principios.

La elección del pensamiento Che como "caso" para poner a prueba las elaboraciones más formales merece algunas explicaciones, más allá de nuestras preferencias personales. La más elemental es que no abundan los estudios sobre los aspectos normativos del pensamiento del Che desde la perspectiva específica de los principios de justicia marxianos. Es curioso que esto sea así, puesto que desde hace tiempo se sabe que el "humanismo revolucionario" de Guevara incluye a la justicia entre sus valores fundamentales (Löwy, 2001: 34). La *praxis* guevariana está siempre motivada por una profunda preocupación por la justicia social, hecho del que dan cuenta casi todos sus biógrafos y que se observa claramente al recorrer sus escritos y discursos. El Che, en consonancia con la tradición leninista, concibe el marxismo como una *guía para la acción*, y jamás se arroja a la acción pura, despojada de principios (Lenin, 1980a: 579). Procura, invariablemente, armonizar la racionalidad económica con la racionalidad social, dando siempre preferencia a la segunda; siempre persigue la justicia antes que la eficiencia, aunque aspira a que ambas coincidan. Lejos de cualquier economicismo, no concibe al comunismo como un crudo método de reparto, sino como un sistema fundado en razones morales. "El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa", dice su concepción general de la construcción del comunismo. Se trata de una afirmación de denso contenido filosófico-político.

Los esfuerzos del Che por concebir y concretar una vía original hacia el comunismo se inscriben en la insoslayable dimensión utópica de la tradición marxista. No estamos hablando aquí de un utopismo pre-científico, ni de meras fugas de la fantasía, sino más bien de lo que Callinicos denomina imaginación utópica: "la capacidad de anticipar, al menos en borrador, una forma eficiente y democrática de coordinación económica de no-mercado" (Callinicos, 2000: 133)[3]. En el contexto del socialismo del siglo XIX, dice Callinicos, era muy comprensible la renuencia de Marx a elaborar alternativas detalladas al capitalismo, pero tal postura no puede ser defendida hoy en día (Callinicos 2006: 277), tras el derrumbe del campo soviético y ante un neoliberalismo que, pese a su evidente desprestigio, no se cansa de pregonar que no hay vida por fuera del mercado. Tampoco era

[3] En *itálicas* se leerán siempre nuestros énfasis. Cuando el énfasis esté en el original se hará la aclaración correspondiente.

defendible ya en tiempos del Che, frente a la crasa anti-utopía del estalinismo. En tal sentido, Atilio Boron subraya que una contribución decisiva de Marx a la filosofía política estriba en su "reivindicación de la utopía", una dimensión que reclama interpretar y transformar el mundo "en una dirección congruente con un modelo de la buena sociedad". De lo contrario, "privada de su horizonte utópico, la filosofía política se convierte en un saber 'esotérico, inofensivo e irrelevante'" (Boron, 2000a: 324). Huelga decir que la anticipación de una sociedad justa y buena no tiene que estar atada a ninguna predicción determinista, ya que el desenlace de la historia siempre está abierto. El socialismo puede no llegar y la barbarie perpetuarse. La sociedad comunista es "deseable, posible y realizable, pero no inevitable" (Sánchez Vázquez, 2006: 303).

Hechas estas apreciaciones generales, corresponde precisar ahora el contenido y estructura de nuestro argumento. Para avanzar en este sentido, conviene efectuar una especificación de las proposiciones y supuestos que dan sustento a nuestra indagación.

En la proposición (1) intentamos justificar la siguiente intuición: el Principio de Diferencia, propuesto por John Rawls, es capaz de articular correctamente, como nexo, los dos principios normativos marxianos; esto es, el Principio de Contribución y el Principio de Necesidades. En otras palabras, el principio rawlsiano corrige los defectos del Principio de Contribución y sienta las bases normativas adecuadas para la implementación del Principio de Necesidades.

Respecto del supuesto (a), debemos enfatizar -y sólo a título preliminar- que, como consecuencia del debate abierto por la obra rawlsiana, el marxismo ha recibido un fuerte impulso para examinar una cuestión largamente ignorada: la existencia y el carácter de una teoría de la justicia en la obra de Marx. Al respecto, consideraremos conclusivo el artículo de Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice" (1990), en el cual se demuestra que, en efecto, existe una teoría marxiana de la justicia pese a que el propio Marx siempre fue remiso a utilizar un lenguaje normativo. En cuanto al supuesto (b), según la cual existe una laguna teórica sobre cómo se produce la transición entre la primera y la segunda fase del comunismo, sólo basta revisar la obra de Marx para advertir dicha ausencia. Jon Elster asevera, por caso, que "no hay pista alguna en los escritos de Marx sobre la dinámica de la transición de la primera a la segunda fase del comunismo" (Elster, 1998: 452; cf. Boron, 2000a: 312). Pero la ausencia de pistas detalladas no anula la posibilidad de inferir esta dinámica a partir de los postulados fundamentales del marxismo y la experiencia de la Revolución Cubana. Guevara es consciente

de la laguna teórica en la literatura marxista y considera que las parcas indicaciones plasmadas en los escritos clásicos son insuficientes. En su artículo "Sobre la concepción del valor" (1963), sostiene que Marx y Engels "no previeron que la etapa de transición pudiera iniciarse en países económicamente atrasados y, por ende, no estudiaron ni meditaron sobre las características económicas de aquel momento", mientras que "los trabajos de Lenin sobre la economía del período de transición nos sirven de valiosísima introducción al tema pero le faltó el desarrollo y la profundización que el tiempo y la experiencia debían darle" (Guevara, 1985e: 124-125). Es cierto que el Che podría haberse conformado con las recetas que llegaban, como verdades reveladas, desde la Unión Soviética. Manuales sobre cómo hacer las cosas no escaseaban. Por fortuna, él y sus colaboradores desconfían de los manuales y emprenden la fatigosa y desafiante tarea de pensar por sí mismos. El supuesto (c), sobre la compatibilidad del Principio de Diferencia con el marxismo, merece un tratamiento más detallado (ver 3.1). Por el momento, sólo diremos que hay que evitar la arrogante, desastrosa y anti-marxista idea de que el marxismo es omnipotente y no necesita de los aportes de otras corrientes del pensamiento (Löwy, 2000: 126). A esto debemos añadir nuestra coincidencia con Norman Geras cuando señala que "el objetivo de una utopía mínima es [...] anticapitalista, pero en la medida en que existen elementos del liberalismo que *no están indisolublemente ligados al capitalismo*, no debería ser anti-liberal" (Geras, 2000: 47). Y, en última instancia, la utilización de un principio liberal e igualitario no tendría que causar alarma, toda vez que, como el mismo Marx lo reconoce, en la fase inferior del comunismo todavía perdura el derecho burgués.

El marxismo guevariano

Para iniciar el examen de la proposición (2), en la cual afirmamos la existencia de una analogía entre el esquema de tres principios (Principio de Contribución-Principio de Diferencia-Principio de Necesidades) y la concepción guevariana de justicia, corresponde especificar el recorte temporal que hemos escogido. Nuestro estudio se circunscribe a los textos en los que el Che aborda los problemas de la construcción del socialismo en Cuba. Así, sólo consideramos los escritos y discursos del período que va desde enero de 1959 (año de la entrada del Ejército Rebelde en La Habana) hasta la partida del Che hacia el Congo, en 1965. Este encuadre coincide con la periodización que adopta Carlos Tablada Pérez (1987),

autor de uno de los más completos estudios sobre el pensamiento económico de Guevara. Por su parte, Roberto Massari identifica, para el período 1960-1965, dos sub-períodos claramente diferenciados en el pensamiento guevariano. En el primero, hasta 1963, aparecen ciertos sesgos dogmáticos, fruto de la familiaridad del Che con los textos soviéticos. En el período 1963-1965, en cambio, encontramos a un Che maduro, ocupado en saldar cuentas con los desvíos stalinistas del período precedente y entregado al estudio de los clásicos marxistas en busca de orientaciones para resolver problemas concretos de la Revolución Cubana. Juan Valdéz Paz, en tanto, identifica tres momentos: un primer momento marxista-leninista, hasta 1961; un segundo tramo de marxismo crítico, hasta 1964, y una tercera fase de marxismo propositivo, entre 1964 y 1966 (Valdez Paz, 2001: 117). Cualesquiera sean los méritos (o la utilidad) de estos recortes, lo importante es que revelan que el Che no deja que su pensamiento se osifique y se recline perezosamente en las "verdades" de los manuales stalinistas.

Ya dijimos que el pensamiento guevariano es un hito ineludible para abordar la relación entre el socialismo y la justicia social. En rigor, la *praxis* revolucionaria del Che, fundada en una concepción habitualmente descrita como "humanismo revolucionario", tiene entre sus valores centrales la noción de justicia. Michael Löwy sostiene que el ideario del Che constituye un "conjunto *coherente*", "marxista ortodoxo y ferozmente antidogmático", "*irreconciliable a nivel de los principios*, flexible, sutil y dúctil en cuanto a las formas de aplicación a una realidad compleja y cambiante" (Löwy, 2001: 3-4). La idea de "dignidad" a la que constantemente apelan los revolucionarios cubanos "comporta varias significaciones, pero se refiere particularmente a la noción de *justicia*" (Löwy, 2001: 34). En efecto, las discusiones del Che sobre los estímulos morales y materiales, la implementación de los programas de emulación, la normación del trabajo, y la polémica sobre la vigencia de la ley del valor, entre otros temas, reflejan un compromiso fundamental con los principios que regulan una distribución justa. Parece obvio que un revolucionario marxista deberá estar preocupado por la justicia social. Sin embargo, muchas de las ideas del Che, en particular su defensa de los estímulos morales, fueron consideradas auténticas herejías por parte de la ortodoxia soviética. De algún modo, la persistente inquietud guevariana por descifrar los medios correctos para la transición presenta profundas semejanzas con las discusiones sobre los méritos, los talentos, el azar, los ingresos y las capacidades, que predominam en las obras de los filósofos igualitarios contemporáneos, ya sea de orientación liberal o marxista.

Esta preocupación por los principios y los medios correctos atraviesa a toda la obra guevariana y cobra especial visibilidad durante el Gran Debate Económico cubano de los años 1963-1964 (ver 3.5). En esta fervorosa polémica, el Che argumenta a favor del Sistema Presupuestario de Financiamiento (la vía cubana), contra los defensores del Cálculo Económico (la vía soviética) y, entre otras cosas, reafirma su convicción de que la justicia tiene prioridad por sobre la eficiencia, sin descartar la meta de que ambos elementos puedan coincidir en algún punto (Tablada Pérez, 1987: 64). Además, en estas controversias se advierte que al Che no le interesa un sistema institucional justo con independencia de las actitudes individuales, porque concibe al comunismo como un sistema fundado en hechos de conciencia.

Si bien en sus obras tempranas el Che expresa una gran confianza en la plenitud material como condición necesaria para la justicia, las particulares circunstancias de escasez en Cuba lo impulsan luego a agudizar sus reflexiones normativas. En las primeras etapas de la revolución, especialmente cuando discute la reestructuración salarial, Guevara aplica sin más rodeos el Principio de Contribución, según el cual la distribución de los medios de consumo debe realizarse en función de la productividad individual. Sin embargo, pronto advierte los límites de este principio marxiano. Es entonces cuando, en vez de insistir con los estímulos materiales, postula la superioridad de los estímulos morales. Estos estímulos -que a veces van acompañados de beneficios materiales- representan una solución "rawlsiana", ya que implican permitir diferencias si, y sólo si, se cumplen dos condiciones: 1) la existencia de una igualdad distributiva inicial y 2) que las desigualdades beneficien siempre a los menos aventajados. Pero Guevara también sabe que este esquema es limitado y mantiene la esperanza de que una abundancia moderada genere condiciones para la aplicación del Principio de Necesidades: "*de cada quién según su capacidad, a cada quien según su necesidad*". Aquí entra a tallar su audaz tesis sobre el Hombre Nuevo, que corresponde a la visión marxiana del "hombre rico en necesidades", descrita en los *Manuscritos de 1844*. No se trata del producto de una ingeniería social, sino de un sujeto que se construye en el proceso de transición hacia la fase superior del comunismo. Si se abandona el pronóstico de superabundancia, el Hombre Nuevo es condición necesaria para alcanzar la justicia comunista en tanto "moral revolucionaria".

Es indispensable advertir, otra vez, que no intentamos aportar nada nuevo a las numerosas y diversas biografías sobre el Che. Tampoco pretendemos añadir

gran cosa a las muy buenas reconstrucciones de su itinerario intelectual[44]. Nos interesa remarcar -porque esto será objeto de un análisis más detallado cuando hablemos del *ethos* revolucionario en 3.4- que el Che, más pronto que tarde, concibe la empresa revolucionaria como una obra colectiva, en la que poco valen los esfuerzos individuales aislados. Muchas veces se lo ha tildado de héroe romántico, pero esta descripción no se ajusta a sus convicciones más meditadas. En una de sus primeras intervenciones públicas tras la derrota de la dictadura de Fulgencio Batista, el Che reconoce, ante un grupo de estudiantes universitarios, que "soñaba con ser un investigador famoso" y triunfar en su profesión a través de algún aporte significativo a la humanidad. "Pero que en aquel momento -dice el Che- era un triunfo personal; yo era, como todos somos, un hijo del medio"(Guevara, 1985b: 175). Los héroes románticos son solitarios por definición, y aunque el Che alguna vez llega a describirse como un Quijote, está claro que su certeza más íntima reside en que la emancipación de la clase trabajadora debe ser una obra colectiva. Convencido de que no puede conseguir nada por sí solo, el Che comienza -en la Guatemala de Jacobo Arbenz- a pensar en el perfil del médico revolucionario. Ya es médico, pero eso no le alcanza; necesita graduarse como revolucionario (Guevara, 1985b: 176). Pocos años después, ya como dirigente de la revolución triunfante en Cuba, consigue su anhelada síntesis.

> "Para ser médico revolucionario o para ser revolucionario, lo primero que hay que tener es revolución. De nada sirve el esfuerzo aislado, el esfuerzo individual, la pureza de ideales, el afán de sacrificar toda una vida, una vida al más noble de los ideales, si ese esfuerzo se hace solo, solitario en algún rincón de América, luchando contra los gobiernos adversos y las condiciones sociales que no permiten avanzar. Para ser revolucionario se necesita esto que hay en Cuba: que todo un pueblo se movilice y que aprenda, con el uso de las armas y el ejercicio de la unidad combatiente, lo que vale un arma y lo que vale la unidad del pueblo" (Guevara, 1985b: 176-177).

El Che ya está lejos de considerarse un caballero andante, capaz de remediar todas las injusticias al golpe de su brazo revolucionario. Al "entrar en revolución", el Che se convierte en comandante guerrillero, ministro, economista, administrador, diplomático. La revolución es un mundo social que va creando y

---

[4] Las biografías del Che son muchas y diversas. Entre las más completas figuran *Che Guevara* (1997), de John Lee Anderson, y la detalladísima obra de Paco Ignacio Taibo II, *Ernesto Guevara, también conocido como el Che* (1996). Sobre el itinerario intelectual y el pensamiento guevarianos, las obras más serias y rigurosas son las de Néstor Kohan (2003; 2005), Michael Löwy (2001), Carlos Tablada Pérez (1987; 1999), Manuel Monereo (2001), Fernando Martínez Heredia (1988; 2003a; 2003b) y Roberto Massari (1997).

moldeando nuevos sujetos. Y el Che, desde luego, no escapa a esta lógica. Como hijo de un medio pequeño-burgués, sueña con triunfos personales; como hijo de un medio revolucionario, empeña sus fuerzas para un triunfo colectivo, ya no como un simple afán de realización individualista, sino como un deber moral. Así, en la Segunda Declaración de la Habana (1962) -en cuya redacción participa decisivamente el Che- se lee: "El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución". Las personas hacen las revoluciones y las revoluciones construyen a sus personas. En otras palabras, la Revolución constituye el universo ético en el cual pueden y deben conjugarse las instituciones justas y los individuos justos.

El Che afirma que su marxismo, en tanto filosofía de la *praxis* y "guía para la acción", es producto de sus luchas y de sus infatigables lecturas (Guevara, 1985e: 46). Se considera un "revolucionario joven [...] que se educó en las ideas del marxismo-leninismo mientras empuñaba el fusil en la otra mano, un revolucionario que ha llegado al marxismo-leninismo a través de la lucha y del convencimiento pleno en los últimos años, mientras se desarrollaban toda una serie de luchas a su alrededor" (Guevara, 1985e: 77-78). Y aunque por modestia nunca lo habría admitido, el Che es -en palabras de Fernando Martínez Heredia- "el principal exponente teórico de la Revolución Cubana" (Martínez Heredia, 2003a). Según este autor, Cuba es "el lugar donde se terminó de poner al marxismo en español. Donde, de verdad, tocó tierra el marxismo en América Latina. Y en esa etapa histórica, le tocó al Che Guevara un papel de protagonista. Protagonista político junto a Fidel, y protagonista teórico. Y como protagonista teórico, dejó una obra trunca" (Martínez Heredia, 2003a). Si bien el Che transita un camino teórico personal, nunca deja de reconocer la influencia de Fidel Castro. No es simple cortesía que en su famosa carta de despedida, se enorgullezca de haber seguido a Fidel "sin vacilaciones", identificándose con su "manera de pensar y de ver y apreciar los peligros y *los principios*" (Guevara, 1985g: 394).

Inconformista y creativo, el Che despliega y reformula sus ideas sin pausa, siempre dentro de una tenaz indagación en el espacio teórico-práctico del materialismo histórico. "De 1959 hasta 1967 el pensamiento del Che ha evolucionado mucho. Él se aleja cada vez más de las ilusiones iniciales acerca del socialismo soviético y del estilo soviético -es decir, stalinista- de marxismo [...] Se percibe de manera cada vez más explícita, sobre todo en sus escritos a partir del 1963, el rechazo al 'calco y copia' y la búsqueda de un modelo alternativo, la tentativa de formular una otra vía al socialismo, más radical, más igualitaria, más fraternal, más *humana*, más consecuente con la ética comunista" (Löwy, 2002, énfasis en

el original). Entre el Che que en Guatemala, en 1953, jura ante una estampa del "viejo y llorado camarada Stalin no descansar hasta ver aniquilados a estos pulpos capitalistas" y el Che que recomienda estudiar las obras de Trotsky en su carta a Armando Hart, a finales de 1965, hay una constante: su interés por la filosofía. Y si se quiere, por la filosofía política. A partir de la reciente publicación de textos del archivo personal del Che, ya no quedan dudas de que sus inquietudes filosóficas fueron decisivas en la formación y maduración de sus ideas y su *praxis*. En este sentido, debe destacarse "la importancia que le concedió a la Filosofía, como una especie de eje articulador en el desarrollo [...] de su pensamiento. Si existe un sustrato permanente en sus ideas y en sus [...] posiciones políticas y revolucionarias, ese debe buscarse como una constante en sus estudios filosóficos, desde su adolescencia hasta sus últimos días en Bolivia" (Ariet García, 2003: 34).

Dos datos ilustran el lugar preeminente que la filosofía ocupa en su formación política. En primer lugar, es sabido que cuando tiene apenas 17 años, acomete la redacción de un "Diccionario Filosófico", del cual sólo se han hecho públicos algunos pocos fragmentos (Ariet García, 2003). Durante su estadía en México alcanza a sistematizar algunos de estos borradores juveniles, que dan cuenta de la amplitud de sus inquietudes intelectuales y revelan su precoz interés por el materialismo histórico. En segundo lugar, en la carta a Armando Hart, donde esboza un plan de estudios para superar las limitaciones de los "ladrillos soviéticos" y crear una "verdadera escuela de pensamiento", incluye una amplia colección de autores clásicos y marxistas. En esta misma carta, confiesa que durante su estadía en Tanzania, antes de regresar a Cuba, se ha metido "de nariz" en la filosofía -algo que anhelaba hacer desde hacía tiempo- y lamenta su "desconocimiento del lenguaje filosófico". "He luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer round me dio dos caídas", afirma Guevara con serena sinceridad y algo de exagerada modestia. Y aunque parezca anecdótico, remata su misiva a Hart con estas palabras: "Bueno, ilustre colega (por lo de filósofo), te deseo éxito" (Guevara, 2002b). El *nocaut* que Hegel le propina no le impide reconocerse como filósofo, más allá de que sus dichos estén cargados de la fina ironía que era tan característica en su prosa, especialmente en su correspondencia.

Que el Che piensa y actúa constantemente a partir de meditados principios filosóficos es un rasgo admitido incluso por sus más hostiles detractores. Jorge Castañeda, por ejemplo, le critica el hecho de que "tendía a elevar la discusión de algunos [puntos de técnica administrativa] a la categoría de altos principios filosóficos o doctrinarios" (Castañeda 1997: 315). Es que el Che despliega su

acción en el presente, con la mirada puesta en el horizonte material y ético del comunismo. De allí que Michael Löwy diga, con toda razón, que el pensamiento del Che es "profundamente realista y animado de un poderoso soplo profético; escrupulosamente atento a los problemas técnicos concretos de la administración financiera y de la táctica militar y, al mismo tiempo, obsesionado por las cuestiones filosóficas que implica el futuro comunista" (Löwy, 2001: 3-4).

Es inútil buscar en la obra del Che una sistematización definitiva. No tiene tiempo para construir edificios teóricos completos. Sin embargo, sus análisis de los hechos y procesos revolucionarios son producto de una inteligencia metódica y creativa. Es muy visible la enorme tensión intelectual que experimenta durante los debates que preceden a cada una de sus -grandes o pequeñas- decisiones como constructor del socialismo. Una carta a uno de sus rivales en el Gran Debate Económico, exhibe la vivacidad de su pensamiento, siempre abierto a nuevas ideas, siempre dispuesto a no dar por clausurada ninguna discusión. Estamos en presencia de un Che "maduro", y no por maduro menos inquieto. En 1964, le escribe a Charles Bettelheim: "Un poco más avanzado que el caos, tal vez en el primer o segundo día de la creación, tengo un mundo de ideas que chocan, se entrecruzan y, a veces, se organizan. Me gustaría agregarlas a nuestro mutuo material polémico" (Guevara, 1985g: 390). Quienes detestan al Che suelen tomar este texto como prueba de un pensamiento confuso. Pero no hace falta mucha buena fe para reconocer, por un lado, su humildad y, por otro, su disposición a buscar la verdad a través de la polémica pública. Quizás, el perfil más acabado de la postura intelectual del Che esté resumido en la escueta nota que estampa en su *Diario* boliviano, en 1967: "Por la noche di una pequeña charla sobre el significado del 26 de julio [de 1953]: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios" (Guevara, 1985a: 160).

¿Qué características distinguen, entonces, al marxismo del Che? Es grande el riesgo de ensayar una respuesta taxativa a este interrogante. Puede dejar afuera muchos matices y mutilar la complejidad del ideario guevariano. No obstante, hay algunas cosas que están claras. Como ya indicamos, el marxismo del Che es profundamente antidogmático. Este antidogmatismo ha sido calificado, frecuentemente, como "herejía" o "escándalo" teórico. Es que, en su tiempo, los que se atreven a cuestionar el catecismo stalinista terminan expulsados del paraíso soviético. Las posturas teóricas del Che durante el Gran Debate Económico van marcando su distanciamiento con la URSS, hasta llegar a la ruptura pública en el "Discurso de Argel", en 1965. No viene al caso detallar aquí todos los puntos

de disidencia con el canon consagrado por Moscú. Baste señalar simplemente que el Che quiere pensar, como dice Monereo, "con su propia cabeza" (Monereo, 2001). Y al pensar de este modo, llega a vislumbrar que el socialismo real ha emprendido el camino de regreso al capitalismo. Por eso, se lo acusa de trotskista y se le endilgan simpatías con el maoísmo, desviaciones imperdonables para los comisarios del pensamiento oficial de Moscú. Es cierto que el Che admite que en los primeros momentos de la Revolución, él también sucumbió al sectarismo (Guevara, 1966: 371), pero los rasgos distintivos de su actitud son la apertura al debate de ideas y el categórico rechazo al silenciamiento y persecución de quienes -sin ser contrarrevolucionarios- no comparten sus puntos de vista (Borrego, 2001: 249-250; Massari, 1997: 114-115).

Gracias a su sólida formación teórica y a sus agudas observaciones sobre el devenir histórico, el Che está entre los primeros en darse cuenta de que las "verdades" del *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS deben ser desafiadas, no sólo en el campo de las ideas, sino también en la práctica. En la reunión bimestral del Ministerio de Industrias de diciembre de 1964, al regresar de un viaje a la Unión Soviética, el Che discurre largamente sobre los conflictos ideológicos suscitados en el campo socialista[55]. Si bien tiene sus reparos hacia el trotskismo, no se deja arrastrar por la sangrienta furia stalinista. Recuerda que cuando en Cuba se hizo el intento de revisar algunos aspectos del *Manual*, hubo quienes rechazaron esta idea y se aferraron a la autoridad del Partido como única fuente de interpretación legítima. El problema -reflexiona el Che- radica en que el *Manual*, para los soviéticos (y para algunos cubanos también) es una suerte de Biblia. En este sentido, explica: "en la URSS, desgraciadamente, la *Biblia* no es *El Capital*, sino el *Manual*. De pronto estaba impugnado en algunos puntos y otra serie de cosas peligrosamente capitalistas; entonces ahí surge el asunto del revisionismo" (Guevara, 1966: 566). "Revisionismo" es el rótulo que, en neolengua stalinista, se utiliza para marcar, condenar, encarcelar y asesinar a los herejes, aquellos que tienen

[5] Las reuniones bimestrales del Consejo del Dirección del Ministerio de Industrias comenzaron a realizarse por disposición del Consejo de Ministros del gobierno cubano, en enero de 1962. El Che y sus colaboradores más cercanos sostuvieron trece encuentros, hasta diciembre de 1964. Guevara dio su expresa autorización para que las conversaciones fuesen grabadas. Orlando Borrego, autor de la primera compilación de la obra guevariana -en colaboración con Enrique Oltuski y Pérez Clavelo- incluyó la transcripción de estas charlas en el Tomo VI de *El Che en la Revolución Cubana,* publicado en 1966 por el Ministerio del Azúcar (MINAZ). Recién a principios del 2006, algunos tramos de estas reuniones -aproximadamente una cuarta parte- fueron reeditados en el libro *Ernesto Che Guevara. Crítica de la Economía Política* (Guevara, 2006). Debemos expresar nuestro más profundo agradecimiento a quien tuvo la generosidad de facilitarnos el acceso a una copia íntegra del escurridizo Tomo VI, pieza fundamental en nuestra investigación.

la osadía de cuestionar las sacrosantas verdades del *Manual*. Así, los trotskistas se convierten en el blanco preferidos de iras burocráticas. Frente a esto, el Che afirma:

> "Nosotros debemos tener la suficiente capacidad como para destruir todas las opiniones contrarias sobre el argumento o, si no, dejar que las opiniones se expresen. Opinión que haya que destruirla a palos es opinión que nos lleva ventaja a nosotros [...] No es posible destruir las opiniones a palos y precisamente es lo que mata todo el desarrollo, el desarrollo libre de la inteligencia. Ahora, sí está claro que del pensamiento de Trotsky se pueden sacar una serie de cosas" (Guevara, 1966: 566).

Durante su gestión en el Ministerio de Industrias, según recuerda Orlando Borrego, el Che lee atentamente las obras de Trotsky (Kohan, 2003: 194-195). Además, repudia que en Cuba se haya prohibido la publicación de *La Revolución Permanente*, cobija a varios militantes trotskistas en el Ministerio, incluye a Trotsky en la lista de los autores que deben ser estudiados por los cuadros revolucionarios, y carga en su mochila boliviana una copia de *La Historia de la Revolución Rusa* (Löwy, 2003: 77-78). No parece casual, entonces, que Ernest Mandel, uno de los más connotados intelectuales trotskistas, salga en defensa de las tesis del Che durante el Gran Debate. Más aún, se ha llegado a sostener -con muy buenas razones- que existen notables coincidencias entre el pensamiento maduro de Guevara y algunas de las presuposiciones fundamentales del líder bolchevique, en particular, las críticas a la burocracia y la defensa de la revolución permanente (Galasso, 1997: 53; Massari, 1997: 116).

A su vez, Guevara sabe que su simpatía hacia el modelo chino despierta no pocas suspicacias en algunos sectores del gobierno cubano. "Yo he expresado opiniones que pueden estar más cerca del lado chino; en *La Guerra de Guerrillas, la Guerra del Pueblo* [...] en el Trabajo Voluntario; *al estar contra el estímulo material directo como palanca; todas esa serie de cosas que también las plantean los chinos;* y como a mí me identifican con el Sistema Presupuestario [...] también me meten el 'San Benito'" (Guevara, 1966: 567). Pese a todo, desde su posición cada vez más distante respecto del campo soviético y desde sus inocultables afinidades con algunos aspectos del sistema chino (ver 3.6), el Che les sugiere a sus colaboradores, con algún sigilo, que estén atentos al debate entre los colosos del socialismo real. La neutralidad oficial de Cuba frente a este conflicto no significa que esté prohibido formarse una opinión sobre el asunto. Así, por ejemplo, el Che dispone la distribución de un artículo de Paul Sweezy en el que este autor describe al modelo yugoslavo, basado en la autogestión de las empresas, como un camino

de regreso al capitalismo (Guevara, 1966: 568). Además, mantiene la circulación de los boletines de la agencia oficial de Pekín entre varios funcionarios del Ministerio (Kohan, 2003: 205). En la ya aludida carta a Armando Hart, el Che propone, para su programa de estudios, la inclusión de textos de Stalin y de Trotsky. Esta decisión, que a esta altura no debería sorprendernos, se justifica también en términos históricos. Sugerir la lectura de textos de Stalin implica un guiño favorable hacia un Pekín contrariado por la política de coexistencia pacífica que por entonces sostenía Nikita Kruschev; recomendar el estudio de la obra de Trotsky es un bocado indigesto para los seguidores de Mao (Kohan, 2003: 77-79). Es que, como dice Monereo, "el Che ni era trotskista ni era maoísta, simplemente tenía cabeza propia y la usaba señalando contradicciones objetivas que había que enfrentar, razonar y resolver; y no descalificarlas sin más" (Monereo, 2001: 45)[6].

El Che es muy consciente de que sus posiciones son leídas como auténticas herejías. Pero lejos de optar por la comodidad de lo "políticamente correcto", él mismo se ocupa de proclamar su rechazo a los dogmas soviéticos. En 1966, en Praga, esboza una serie de notas destinadas a convertirse en una crítica sistemática al *Manual de Economía Política.* En el "Prólogo" a esta obra, que quedó trunca, sostiene que como consecuencia de la perduración de la Nueva Política Económica (NEP), la URSS no ha logrado establecer relaciones de producción genuinamente socialistas. La conclusión del Che es visionaria: "Se está regresando al capitalismo". De algún modo, dice Guevara, esta afirmación expresa "la medida de nuestra herejía" (Guevara 2006: 27). Entre muchas otras cosas, el Che les reprocha a los soviéticos la deliberada afirmación de las categorías de mercado, el uso del interés material como palanca impulsora del desarrollo, la autogestión de las empresas, el desprecio por la planificación centralizada, el etapismo de su teoría revolucionaria y la indiferencia frente a las luchas de los pueblos del Tercer Mundo. En último análisis, como dice Néstor Kohan,

> "el Che Guevara sostiene algo muy 'herético', por eso es que el marxismo 'oficial' nunca lo terminó de digerir. Nunca. [...] Porque, heréticamente, Guevara afirma que la principal tarea de las revoluciones es liberar al ser humano. En el eje, están los hombres y las mujeres, está 'la clase revolucionaria' -en el lenguaje de la *Miseria de la filosofía-* no los instrumentos técnicos y la tecnología. La línea teórico-política del Che es la misma que la de Marx" (Kohan, 2003: 81).

---

[6] Entre las primeras obras que describen a Guevara como pro-chino se encuentra la de Marvin Resnick, *The black beret: the life and meaning of Ernesto Che Guevara* (1969). Por su parte, Carmelo Mesa Lago, en *Pragmatism and Institucionalization,* se refiere a la existencia de un modelo "chino-guevarista". Ver Valdés-Dapena Vivanco, J. 1989: 124-125.

Michael Löwy, por su parte, afirma que en el pensamiento del Che se manifiesta la necesidad de "un desarrollo creador del marxismo-leninismo, sobre todo por lo que se refiere a los nuevos problemas planteados por las sociedades de transición para las cuales los escritos de Marx y de Lenin no constituyen más que una *introducción,* preciosa y necesaria, pero insuficiente". Añade Löwy: "esto no significa en modo alguno que el pensamiento del Che no fuese *ortodoxo* en el sentido auténtico de la palabra, es decir, constituido a partir de los principios fundamentales del marxismo revolucionario y del método dialéctico materialista" (Löwy, 2001: 11-12, énfasis en el original). La paradoja es sólo aparente. En la "línea de Marx" el Che es ortodoxo, y por su rechazo al stalinismo y otros "ismos", el Che es "ferozmente antidogmático", un hereje.

En su ortodoxia, el marxismo del Che es esencialmente humanista e historicista, en franca oposición, también, al anti-humanismo althusseriano que propugna una historia sin sujetos (Kohan, 2003: 37-38; Massari, 1997: 89). Por eso -dice Kohan- la línea del Che es la línea de Marx, porque impugna la artificiosa división entre un joven Marx humanista y un Marx maduro anti-humanista. Abrevado en una lectura a la vez rigurosa y creativa de toda la literatura marxiana, y en las fuentes más avanzadas del pensamiento latinoamericano, el Che logra darle un contenido original a su propia visión del marxismo. Hay quienes, con razones que compartimos, incluyen al Che dentro del denominado "marxismo cálido" o "marxismo de la subjetividad", cuyas expresiones más célebres son las obras de György Lukács, Antonio Gramsci, Ernst Bloch y -en América Latina-José Carlos Mariátegui (Monereo, 2001. 27). No es casual que Tita Infante haya escrito que el Che era "demasiado cálido para tallarlo en piedra". El humanismo revolucionario del Che, desde luego, se inscribe en la lucha de clases y se configura desde una posición de clase.

> "Contra todo humanismo abstracto que pretende estar 'por encima de las clases' (que es en último análisis, burgués) el del Che, como el de Marx, está explícitamente *comprometido* en una perspectiva de la clase proletaria. Opónese, pues, radicalmente al 'mal humanismo' por esta premisa fundamental: la liberación del hombre y la realización de sus potencialidades no pueden realizarse más que por la *revolución proletaria* que abole la explotación del hombre por el hombre e instaura la dominación racional de los hombres sobre su proceso de vida social. El humanismo marxista del Che es, pues, ante todo, un *humanismo revolucionario* que se expresa en su concepción del papel de los hombres en la revolución, en su ética comunista, y en su visión del hombre nuevo" (Löwy, 2001: 15- 16, énfasis en el original).

Como figura clave del gobierno cubano, el Che se ocupa de traducir este humanismo revolucionario y marxista en acciones e instituciones concretas. Hacia el final de su gestión en el Ministerio de Industrias, durante una de las reuniones bimestrales con sus colaboradores más cercanos, el Che evalúa los logros de la Revolución Cubana del siguiente modo:

> "Y nosotros preocupados, ya no solamente por el socialismo [...], establecemos, creo que por primera vez en el mundo, ya lo podemos decir sin que suene petulante, *por primera vez en el mundo, un sistema marxista, socialista, congruente o aproximadamente congruente, en el cual se pone al hombre en el medio, se habla del individuo, se habla del hombre y de la importancia que tiene como factor esencial de la Revolución*" (Guevara, 1966: 562).

Lo notable de este párrafo es que el Che habla de "congruencia". Esto puede interpretarse, a grandes rasgos, como la existencia de un entramado cuyas partes están bien articuladas. Pero, como veremos más adelante, también puede hacerse una lectura más específica y sostener que la congruencia a la que alude el Che es aquélla que se da entre el sistema y las personas; esto es: entre un sistema socialista y personas cuyas actitudes y motivaciones corresponden a los principios y valores de dicho sistema. Es que el humanismo revolucionario del Che se funda en un conjunto de valores que operan en un delicado equilibrio entre ética y política. Estas dos dimensiones están unidas, sin que una colapse o se diluya en la otra. Es decir, no hay un abandono de los principios en aras de las consecuencias por sí solas, ni hay un principismo abstracto que impide la acción política. En este sentido, Michael Löwy advierte que no puede hallarse en el pensamiento del Che ni un moralismo idealista de cuño neo-kantiano, como el de Bernstein, ni un antimoralismo cientificista al estilo de Kautsky (Löwy, 2001: 29). "Humanidad, justicia, dignidad, libertad; estos valores 'clásicos' adquieren en el interior del humanismo revolucionario del Che un *sentido nuevo,* porque están considerados desde el *punto de vista del proletariado,* de la lucha de clases, de la revolución socialista" (Löwy, 2001: 36).

La interpretación propuesta por Néstor Kohan sintetiza, con precisión y sutileza, la rica trama del humanismo revolucionario del Che. Según este autor, el marxismo guevariano "se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la *praxis*, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes" (Kohan, 2003: 16). De este último, el Che toma la actitud creativa, antiimperialista "visceral" e impugnadora de los dogmas materialistas y deterministas (Kohan, 2003: 19-21). Del primero, rescata la importancia de los procesos superestructurales durante la transición, esto es, "el

tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que 'eleve las almas simples' y construya -junto a las transformaciones económicas y políticas- una nueva hegemonía y una nueva cultura" (Kohan, 2003: 34-35). Asimismo, el humanismo revolucionario y marxista del Che se nutre, en buena medida, de la obra de Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1938), en la que este pensador argentino defiende, desde una perpectiva histórica, "el concepto de 'hombre nuevo, completo, integral y total', como categoría central en el marxismo". Las feroces críticas del Che al burocratismo, en tanto, se emparentan necesariamente con la postura "vitalista y juvenilista" de *El Hombre Mediocre,* de José Ingenieros (Kohan, 2003: 21-22). "El pensamiento disruptivo de Guevara se inserta entonces de lleno en el cruce de esta doble tradición. Por un lado la latinoamericanista y humanista de Ingenieros, Mariátegui, Mella, D. Roca y Ponce, por el otro la vertiente historicista y humanista del marxismo occidental europeo. Ambas inclasificables dentro del rígido y cerrado perímetro de la sistematización 'materialista dialéctica'" (Kohan, 2003: 23). El antidogmatismo del Che se manifiesta también en su rechazo al determinismo y al quietismo que supone la creencia en leyes que actúan fuera del control de la *praxis* humana. La filosofía de la *praxis*, recuperada y puesta en acción por Guevara, le otorga "a la dimensión subjetiva un lugar privilegiado" y restablece "el marxismo en su dimensión más radical, vital y de ofensiva" (Kohan, 2003: 24-25).

Ahora bien, en el período que nos ocupa (1959-1965), el Che asume enormes responsabilidades en materia económica, como Jefe del Departamento de Industrialización del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), como Presidente del Banco Nacional y como Ministro de Industrias. Sus artículos en la polémica de los años 1963-1964 podrían situarse, sólo con afán clasificatorio, dentro de la ciencia económica. La cuestión que se plantea de inmediato es si el Che puede ser considerado como un economista. La respuesta es categórica: no. Al menos no es un economista profesional, lo cual no impide tenerlo como un pensador que realiza un aporte fundamental a la teoría de la transición hacia el comunismo. No son muchos los que pueden jactarse de haber realizado contribuciones concretas -teóricas y prácticas- a la construcción del socialismo en un proceso revolucionario real. El interés del Che por la economía puede rastrearse, con alguna seguridad, hasta la carta a su madre de agosto/septiembre de 1956, escrita en México, en la cual relata que pasa su tiempo "haciendo ejercicio y leyendo". Leyendo, claro está, textos marxistas. Por eso, con su acostumbrada franqueza añade: "después de estas lecturas saldré hecho un tanque en cuestiones

económicas aunque me haya olvidado de tomar el pulso y auscultar (esto nunca lo hice bien)" (Guevara Lynch, 1990: 148-149). Ya en su cargo de Ministro de Industrias, el Che retoma sus estudios de economía y matemáticas, esta vez con mayor sistematicidad. Su estrecho colaborador, Orlando Borrego, reconoce que hacia 1959, la formación del Che en economía es todavía insuficiente. Pero, años más tarde -aclara Borrego- el Che llega a dominar los elementos fundamentales de esta disciplina (Borrego, 2001: 6). Francisco Fernández Buey ha puesto esta cuestión en su justa perspectiva.

> "El Che no era un economista. No era un experto en teoría económica ni en política económica. Como marxista se sabía su Marx y su Lenin. Y como leninista, conocía las viejas polémicas que habían tenido lugar sobre esto en la Unión Soviética. Pero sabía también que en Marx sólo hay ideas generales sobre la prefiguración de la sociedad socialista y que el mundo había cambiado mucho desde la muerte de Lenin. Había que trabajar, por tanto, con un ojo puesto en una teoría insuficiente y el otro en la resolución apremiante de los problemas socioeconómicos de la población cubana. Es en estas circunstancias, más que en las declaraciones genéricas, donde se prueba la ductilidad con que se acepta que el marxismo es una 'guía para la acción'" (F.Buey 2001: 15-16).

Y el marxismo puede orientar las decisiones prácticas en virtud de uno de sus rasgos más distintivos: la visión de la totalidad; es decir, "la capacidad de la teoría de reproducir en la abstracción del pensamiento al conjunto complejo y siempre cambiante de determinaciones que producen la vida social" (Boron, 2000a: 317). Tal fue la línea de Marx en su aproximación metodológica: la aprehensión de la unidad de lo diverso. En este sentido, la obra del Che se inscribe perfectamente en lo mejor de la tradición marxista. "En el Che Guevara no hay un pensamiento económico, un pensamiento político, un pensamiento filosófico, y así de seguido. Lo que encontramos en el Che es un proyecto integral y totalizante de qué es y qué debe ser la revolución y el socialismo. Dentro de ese proyecto integral Guevara aborda distintos problemas específicos, diversas dimensiones, pero todas integradas en una visión totalizante" (Kohan, 2003: 124). Así, en los escritos y discursos del Che puede hallarse "un pensamiento centralmente político que tiene como eje la *praxis*, la actividad, la creación desalienada, la acción, la lucha de clases y la revolución [...] La filosofía, la crítica de la economía política, la concepción acerca de la sociedad, el Estado, la ideología, la cultura, el sujeto, la historia, etc., [...] son partes de una concepción social unitaria del mundo, cuyo eje es centralmente político (porque se propone cambiarlo en forma revolucionaria)" (Kohan, 2003: 125).

Maquiavelo observó sagazmente que la naturaleza del poder se comprende mejor desde el punto de vista del pueblo; así también el Che –marxista, humanista y revolucionario- observa y protagoniza el proceso de construcción del socialismo desde el proletariado, desde el comunismo. Y desde el futuro. Porque es bastante obvio que no puede haber intervención crítica sobre el presente sin, por lo menos, una somera idea del futuro deseable y posible. En 1964, durante un discurso en la entrega de certificados de trabajo comunista, el Che dice: "Estamos en pleno período de transición, etapa previa de construcción para pasar al socialismo, y de ahí a la construcción del comunismo. Pero nosotros ya nos planteamos como objetivo la sociedad comunista" (Guevara, 1997: 135). El horizonte comunista que avizora el Che da la medida de sus preocupaciones normativas y sus afanes de dirigente. Sus juicios sobre los problemas de la construcción del socialismo pueden explicarse sólo desde la perspectiva del comunismo como meta última de la revolución. Por lo tanto, el principio que gobierna la justicia distributiva en el comunismo, el Principio de Necesidades, es uno de los parámetros que le permiten al Che orientar el proceso de transición hacia una sociedad en la cual la justicia social no es apenas un método de reparto sino, fundamentalmente, una "moral revolucionaria".

***

Nuestro argumento se despliega a lo largo de cuatro capítulos, en los cuales combinamos segmentos de teoría pura con tramos destinados a examinar el pensamiento del Che. En el Capítulo 1 sostenemos que en la obra de Marx hay una implícita concepción de la justicia social y una contundente condena moral al capitalismo como sistema intrínsecamente injusto. Señalamos que la justicia es una virtud que se expresa sólo bajo ciertas condiciones (moderada abundancia y moderado egoísmo) y revisamos las circunstancias particulares de la Revolución cubana desde la perspectiva del Che. En el Capítulo 2 exponemos una parte de la teoría marxiana de la justicia y su correspondencia con las ideas guevarianas. Específicamente, analizamos el principio distributivo que Marx prevé para la fase inferior del comunismo: el Principio de Contribución. Tras considerar las ventajas y defectos de esta norma, mostramos cómo el Che la utiliza como guía de políticas en Cuba. El Capítulo 3 representa el núcleo de nuestro argumento,

puesto que aquí intentamos demostrar que el Principio de Diferencia elaborado por John Rawls es capaz de subsanar los defectos del Principio de Contribución. Destacamos los aspectos más radicales del principio rawlsiano y también sus ambigüedades. A la luz de estos desarrollos teóricos, nos detenemos a examinar la concepción guevariana de la justicia social -esto es, el comunismo como hecho de conciencia y como "moral revolucionaria"-, el modelo de dirección económica elaborado por el Che (Sistema Presupuestario de Financiamiento) y el rol de los estímulos morales en la construcción de un *ethos* igualitario. Para ilustrar estos aspectos, abordamos tres problemas concretos: el sistema salarial, el trabajo voluntario y el éxodo de técnicos. En el Capítulo 4 analizamos el Principio de Necesidades y su relación con la concepción guevariana del Hombre Nuevo. Ofrecemos una sucinta reconstrucción del sistema de necesidades humanas a partir de la obra de Marx y argumentamos que el Principio de Necesidades es a la vez un enunciado normativo e igualitario que regula la distribución de cargas y beneficios en la fase superior del comunismo. Por último, al considerar la idea guevariana del Hombre Nuevo, sostenemos que no se trata de un imposible producto de la ingeniería social, sino de una concepción que se ajusta a las exigencias de la justicia distributiva comunista.

Capítulo 1

UNA TEORÍA MARXIANA DE LA JUSTICIA

La publicación de *Teoría de la Justicia* (1971), de John Rawls, causó una profunda renovación en la agenda temática de la Filosofía Política. Al postular que la justicia es la principal virtud del sistema institucional y al establecer un conjunto de primeros principios para una sociedad liberal e igualitaria, Rawls desafío el sentido común neoliberal según el cual la justicia social es un concepto carente de sentido. Para la tradición marxista, la teoría rawlsiana implicó un desafío ineludible: fue preciso dar cuenta de los fundamentos normativos del materialismo histórico. Mucho más visibles en el medio académico angloparlante que en el nuestro, los problemas que entraña la búsqueda de la buena sociedad han sido moneda corriente en las discusiones entre igualitarios-liberales, comunitaristas y marxistas analíticos. Estos últimos elaboraron un repertorio de temas que, a su entender, debían ser revisados y reinterpretados para completar varios aspectos que la tradición marxista había dejado inexplorados. Básicamente, estos autores dedicaron grandes esfuerzos a responder si en la literatura marxiana existe o no una teoría de la justicia. Esta interrogación general viene unida a una cuestión fundamental: determinar si para Marx el capitalismo es un sistema injusto. La polémica ha quedado saldada a favor de quienes ven en la obra de Marx una fuerte -aunque implícita- concepción de la justicia. Norman Geras, en un definitivo artículo, ha probado que Marx, pese a su explícita militancia contra el lenguaje moral, condenaba al capitalismo por sus injusticias. Para el fundador del materialismo histórico, la relación de explotación y la desigual distribución de recursos son signos inconfundibles de que el capitalismo es injusto. Pero, junto con esta crítica, Marx también presenta un modelo de justicia social, expresado en los principios distributivos que deberían regir bajo el comunismo. La teoría marxiana de la justicia está esbozada en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), obra en la que Marx propone dos normas distributivas: el Principio de Contribución, correspondiente a la primera fase del comunismo; y el Principio de Necesidades, aplicable a la segunda fase. Estos principios están ordenados jerárquicamente y revelan la existencia de una pauta de justicia trans-histórica; esto es, una noción de lo justo desde la cual se puede evaluar la justicia de otros órdenes sociales. Asimismo, esta jerarquización supone un fuerte realismo moral y no -como quie-

ren muchos intérpretes- un frustrante relativismo. La justicia marxiana se afirma, además, en una noción de igualdad que tiene como componente característico el ideal de autorrealización individual.

Hemos asumido que, a pesar de Marx, hay en Marx una concepción de la justicia social, lo cual es una condición necesaria para poder entablar un diálogo con Rawls y el igualitarismo liberal. Un Marx que no afirmara una concepción de lo justo sería, desde el comienzo, incompatible con Rawls, para quien "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales". Atribuirle a Marx una teoría de la justicia parece contradecir la letra de su obra, ya que son bien conocidas sus ácidas opiniones sobre el derecho y la moral de la burguesía. Pero al mismo tiempo, afirmar que Marx no condenaba al capitalismo por sus injusticias contradice nuestras intuiciones fundamentales sobre el proyecto emancipatorio comunista. Por eso, la pregunta sobre la existencia de una teoría de justicia en Marx ha dado lugar a un prolongado y, por momentos, agitado debate. Esta polémica tiene el valor de haber suscitado una relectura de los vastos escritos marxianos. Hay dos líneas de interpretación dominantes: por un lado, están quienes se apoyan en lo que Marx explícitamente dice y, por otro, los que, sin despreciar lo dicho, buscan una lectura centrada en el "espíritu" de los textos. Los que están "contra" una teoría de justicia marxiana, sostienen que Marx practicaba un ferviente "activismo antimoralista". Evidencias textuales abundan en este sentido. Pero también abundan en el sentido contrario. Las reiteradas referencias de Marx a la explotación como "robo" o "hurto", sus descripciones de los capitalistas como "vampiros", su defensa de ideales irrealizables bajo el capitalismo, las prodigiosas y dantescas descripciones de los "idílicos" métodos de despojo utilizados por la burguesía, todo esto lleva a intuir que en Marx hay, por lo menos, una implícita teoría de la justicia. Roberto Gargarella señala -siguiendo a Zayid Husami (1980)- que el error que cometen algunos autores es el de "hacer colapsar la teoría moral marxista en su sociología de la moral [...] En su sociología de la moral, Marx describía la dependencia de las ideas predominantes en el modo de producción vigente. Sin embargo, esta descripción no impedía que Marx evaluase tales ideas a partir de un parámetro diferente que, según Husami, era el de la justicia proletaria o poscapitalista" (Gargarella, 1999: 106).

Quizá la confusión no sea imputable sólo a los intérpretes de Marx, sino que resida en el propio Marx. La perdurable influencia de Hegel en su pensamiento hizo que se obstinara en su ataque contra la autonomía del discurso ético. "Es el hegelianismo anti-kantiano [de Marx] el que subyace [...] a este ataque (más

notorio en la *Crítica del Programa de Gotha*) sobre lo abstracto del 'derecho', su falsa afirmación de que cualquier principio normativo sobre la igualdad es inherentemente incapaz de atender a las diferencias entre seres humanos" (Callinicos, 2001: 182). Es posible compartir las admoniciones marxianas contra el socialismo moralista de los utópicos y contra la hipócrita moralina burguesa, y al mismo tiempo afirmar que el materialismo histórico, bien entendido, no puede estar separado de preocupaciones normativas. Que Marx haya tenido una meta-ética frágil no autoriza a afirmar que el socialismo sea un proyecto ajeno a las consideraciones éticas. "El solo hecho de que la crítica de Marx a la explotación sea implícitamente evaluativa sugiere *prima facie* que su teoría social explicativa puede coexistir pacíficamente con afirmaciones normativas" (Callinicos 2001a: 182).

El artículo de Norman Geras, "The controversy about Marx and justice" (1990), es definitivo en torno a la discusión sobre el marxismo y la justicia social. Este autor toma partido por aquellos que identifican una implícita teoría de la justicia en la obra de Marx y propone una ingeniosa fórmula interpretativa: "Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensaba así" (Geras 1990: 245). La paradójica conclusión de Geras tiene el mérito de exhibir la tensión existente entre las cáusticas palabras marxianas contra la moral y su vehemente condena a las condiciones de trabajo en el capitalismo. Es que "los textos marxianos están repletos de juicios morales, implícitos y explícitos. Desde sus escritos tempranos [...] hasta los lacerantes ataques a las condiciones en las fábricas y las desigualdades, en *El Capital*, está claro que a Marx lo movilizaba la furia, la indignación y el ardiente deseo de un mundo mejor" (Lukes, 1998: 388). Si hay en Marx una noción y un deseo de un mundo mejor, debe inferirse necesariamente que el capitalismo es juzgado como un mundo peor que aquél que se insinúa en el horizonte comunista.

En efecto, no hay en Marx una división simple entre lo que está bien y lo que está mal, pero hay definitivamente una distinción entre lo peor y lo mejor. La historia, concebida como producto de las acciones humanas en un contexto de lucha de clases -y no como el resultado de leyes implacables-, supone la existencia de "un juicio moral inmanente". Así, "la promoción del desarrollo histórico puede ser declarada como una tarea valiosa si la historia se mueve hacia lo 'mejor', hacia la 'emancipación de la humanidad', lo cual se logrará bajo la forma de la emancipación del proletariado" (Fetscher, 1998: 178). Basta examinar la *Crítica del Programa de Gotha*, para constatar que Marx tenía en mente una fase inferior y una fase superior del comunismo. La primera fase tiene defectos que son supera-

dos en la segunda fase. Esto significa, sencillamente, que las nociones de inferior y superior no implican solamente una secuencia en el tiempo, sino también una jerarquía valorativa. Marx no elabora una díada maniquea del bien y del mal, sino que "simplemente ve algunos principios más justos que otros, intrínsecamente, según una pauta de justicia trans-histórica" (Geras, 1990: 227). Esta pauta no es otra que la "justicia proletaria o post-capitalista" de la que habla Husami, y dicha justicia socialista tiene como núcleo normativo al Principio de Necesidades (ver Capítulo 4).

En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx sostiene que "el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado" (Marx, 1973a: 425). Acaso esta afirmación, muchas veces leída como una declaración de relativismo, sea correcta en lo que toca al derecho positivo. Quizá también sea un acierto sociológico, especificado en la tesis de dominación que Marx y Engels esbozan en la *Ideología Alemana,* cuando dicen que las ideas de cada época son las ideas de la clase dominante (Marx y Engels 1973b: 38). Pero de ningún modo significa que las ideas de la clase dominante sean las únicas ideas; son sólo las ideas dominantes. Hay, desde luego, ideas que corresponden a la clase antagónica, desarrolladas desde la perspectiva de la clase dominada, que permiten realizar la crítica de la situación existente y postular un horizonte de autoemancipación. Por lo tanto, Marx "no está haciendo ciencia social libre de valores. Hay un juicio de que una forma de sociedad es superior a la otra, porque es más liberadora, más conducente a la autorrealización humana y a la máxima satisfacción de necesidades humanas" (Nielsen, 1986: 32). Marx no es un relativista, sino un "realista moral". Sabe que cada sociedad sostiene, en general, ciertos principios que son funcionales a los intereses de las clases dominantes, pero esto no impide que pueda adoptarse una perspectiva diferente para juzgarlos. Así como la anatomía del hombre da la clave para la anatomía del mono, así la idea de justicia de las formas superiores debe dar la clave para valorar los principios de justicia de las formas inferiores.

En suma, la justicia marxiana, especificada por sus dos principios -el de Contribución y el de Necesidades- constituye una teoría no-relativista y orientada hacia el logro de la autorrealización individual en comunidad (ver 4.2). Es, fundamentalmente, una teoría de la igualdad, lo cual la pone en sintonía con los más recientes desarrollos acerca de la justicia social. Las teorías de la justicia contemporáneas comparten, en efecto, lo que Will Kymlicka denomina "plataforma igualitaria", puesto que, más allá de sus diferencias específicas, coinciden en su intento por definir las "condiciones sociales, económicas y políticas bajo las cuales

los miembros de una comunidad son tratados como iguales" (Kymlikca 1997: 5). Y para los marxistas, la igualdad importa, y mucho, tanto que Norberto Bobbio considera que es la "estrella polar" que ha guiado y debe guiar el pensamiento de la izquierda (Bobbio 1996: 165 y ss).

1.1 Injusticias capitalistas

Antes de abordar la discusión de los principios de justicia marxianos (ver 2.3, 4.2), vamos a examinar brevemente las injusticias capitalistas. Este paso es necesario por cuanto permite observar que la autorrealización individual en comunidad y la igualdad de recursos son rasgos inherentes a la justicia comunista. Enfatizaremos, siguiendo a G.A. Cohen, que la explotación vulnera la autonomía de los individuos por tratarse de una transferencia forzada y no remunerada de plusvalía. Asimismo, sostendremos que, para Marx, la desigual distribución de recursos es reprobable puesto que no existe, desde el punto de vista moral, ningún derecho de propiedad sobre los recursos externos. Por eso, Norman Geras aduce que la preocupación de Marx por la distribución en un sentido amplio es "revolucionaria por excelencia".

La categoría de explotación constituye, sin duda, el espacio donde la crítica de Marx se expresa con toda su potencia y en términos inconfundiblemente morales[7]. La apropiación de plusvalía por parte de la clase capitalista es frecuentemente descrita por Marx como robo, hurto, engaño, entre otros calificativos. Pero también es cierto que Marx dice, explícitamente, que en la relación salarial no hay perjuicio alguno para el obrero, porque el capitalista paga exactamente el valor de mercado de la fuerza de trabajo y tiene la buena suerte de que la mercancía comprada sea capaz de generar mucho más que su propio valor. Esta es la objeción más habitual contra quienes sostienen que Marx veía a la explotación como injusta. Pero, si bien es cierto que el trabajo asalariado *parece* no involucrar fraude alguno en el mercado capitalista, ya que se contrata de acuerdo a las reglas establecidas, desde una perspectiva más amplia, hay en realidad un intercambio injusto que procede de una desigual distribución de los recursos y de la correspondiente asimetría de poder. Marx "habla a menudo de la apropiación de plusvalía por parte del capitalista en términos de 'robo', 'hurto' y cosas por el estilo, lo

---

[7] Para observar la complejidad de este debate, ver el excelente resumen elaborado por Roberto Gargarella en su obra *Las teorías de la justicia después de Rawls* (1999). Ver también Kymlicka, W. 1997: 160-198.

que equivale a decir que el capitalista no tiene derecho a apropiarse de la plusvalía y que, el hacerlo, es por lo tanto incorrecto e injusto" (Geras, 1990: 225).

Sin embargo, hay quienes interpretan que la explotación no tiene una carga valorativa sino que se trata de un dispositivo conceptual puramente científico. Quienes adhieren a esta postura suelen argumentar, correctamente, que la explotación se *explica* por la naturaleza del bien transado, es decir, la fuerza de trabajo. Por lo tanto, "la explotación es posible dada la peculiar propiedad de la mercancía vendida por el trabajador, es decir, por el hecho de que el valor de uso de la fuerza de trabajo es el trabajo, la fuente del valor y de la plusvalía" (Callinicos, 1996: 132). Así, la explotación podría ser inmune a toda valoración moral. Pero una explicación está lejos de constituir una crítica y, en efecto, Marx se propuso hacer una crítica de la economía política, sin desconocer sus implicancias éticas. Como dice Callinicos, "una crítica marxista teóricamente consecuente requiere la articulación de principios éticos según los cuales el capitalismo pueda ser censurado como injusto. ¿De qué otro modo podría resultar exitosa una *crítica*?" (Callinicos, 2006: 274).

Como bien se sabe en la tradición marxista, ir más allá de las apariencias es el primer paso de la crítica. Por lo tanto, una vez detectada la *aparente* justicia de la compra-venta de fuerza de trabajo en la esfera del mercado, hay que señalar que "la apropiación unilateral del trabajo de otros es la *realidad* detrás de la *apariencia* de un intercambio igual, y la *compulsión* es el *contenido real* de la apariencia de un contrato voluntario" (Geras, 1990: 224). Los trabajadores no venden libremente su fuerza de trabajo; tienen mucho que perder y poco que ganar en este intercambio. El contrato individual puede ser "justo" según las leyes positivas que corresponden a la sociedad capitalista, pero la estructura subyacente es injusta. Además, la explotación no puede reducirse a casos individuales, sino que debe ser siempre vista desde una perspectiva de clase. Para el marxismo, entonces, la clave radica en que "tratar la explotación como robo es tratar la apropiación de plusvalía y, con esto, los derechos de propiedad capitalistas, como cosas injustas [*wrongs*]" (Geras, 1990: 243). En las sociedades pre-capitalistas, era fácil observar la extracción extraeconómica de plusvalía. En el capitalismo, la compulsión es mucho más sutil, pero no por eso menos reprobable. En resumidas cuentas, "decir, como lo hace Marx en su teoría de la plusvalía, que las ganancias buscadas por el capital derivan del trabajo de los trabajadores asalariados, es afirmar que el capitalismo descansa sobre una profunda *injusticia*: los que realizan el trabajo real de producir bienes y servicios están *compelidos* a trabajar también para sostener a los capitalistas cuyo

reclamo sobre los frutos de la producción deriva solamente de su control de los recursos productivos" (Callinicos, 2003: 35-36).

Así las cosas, la aparente justicia de la relación salarial se esfuma cuando se evalúa la legitimidad del intercambio mismo. Porque, en rigor, los trabajadores no venden su fuerza de trabajo en forma voluntaria: están obligados a "elegir" entre vender o morir de hambre[8]. Y esta espantosa opción (que no es una opción moralmente aceptable) tiene su origen en una precedente desigualdad en la distribución de los medios de producción. G.A. Cohen ha elaborado una sutil síntesis que responde a la pregunta de por qué la explotación es injusta. En sus palabras: "la extracción de plusvalía es injusta porque procede de una desigual (y por lo tanto injusta) distribución de activos y esta última es injusta porque genera una extracción injusta. El intercambio es injusto porque refleja una injusta división de los recursos la cual [a su vez] es injusta porque tiende a producir precisamente dicho intercambio" (Cohen, 1995b: 199). Cohen distingue, además, entre lo que es *causalmente* explotativo, es decir, la desigual distribución de los medios de producción y lo que es *normativamente* explotativo, esto es, la transferencia forzada y no remunerada de plusvalía". En sus palabras: "Mientras podamos distinguir entre los fundamentos causales y normativos, podemos decir que la extracción es injusta porque refleja una distribución injusta *y* que esa distribución de activos es injusta porque genera una extracción injusta" (Cohen, 1995b: 199).

En suma: para Cohen la distribución desigual de activos (medios de producción) es causalmente primaria pero normativamente derivativa, mientras que la transferencia forzada de plusvalía es normativamente fundamental por el solo hecho de ser una transferencia forzada y no remunerada. La explotación capitalista es, sin más vueltas, un robo de producto, de tiempo de trabajo, y una rendición forzada del derecho al auto-gobierno (cf. Pateman, 2002: 27). La relación de explotación entraña, pues, una injusticia palpable ya que vulnera la autonomía del trabajador, quien sólo es formalmente libre de optar por dicha relación.

Si bien nos interesa condenar a la explotación desde el fundamento normativo, no es ocioso demorarse a considerar el aspecto generativo o causal, es decir, la desigual distribución de recursos. Aunque Marx no se cansaba de reprochar las interpretaciones simplistas sobre la distribución de los frutos del trabajo, sostenidas en

[8] En ese sentido, Atilio Boron señala: "La masiva expropiación de hombres y mujeres -a quienes la formación de la economía capitalista deja apenas munidos de su fuerza de trabajo- los obliga a concurrir al mercado, al margen de que lo deseen, con el objeto de procurarse los recursos necesarios para la mera subsistencia [...] Por lo tanto: la decisión de ingresar al mercado [es] tan 'libre y voluntaria' como la de quien entrega sus bienes a los ladrones a cambio de su vida" (Boron, 2003c: 128-129).

particular por algunos socialistas alemanes, también tenía cosas muy importantes para decir sobre la desigualdad de recursos en un sentido lato. "El interés de Marx por las relaciones de producción implica una preocupación por la distribución, con la más fundamental de todas, la de los medios de producción, y como tal, *esta preocupación es revolucionaria por excelencia*" (Geras, 1990: 229). Para Marx, es injusto que por el solo hecho de gozar del control sobre los medios de producción -control sancionado por las estructuras legales y resguardado por los aparatos de coerción- la clase dominante pueda disfrutar de actividades de autorrealización de las cuales queda excluida la clase trabajadora, única creadora de las condiciones que hacen posible la autorrealización humana. Por eso, la postura de Marx golpea en el centro mismo del sistema capitalista: la propiedad privada sobre los medios de producción es moralmente insostenible. "Los títulos positivos de propiedad inscritos en la ley capitalista [...] son condenados como injustos por referencia a un derecho moral generalizado -al control sobre los medios de producción- que para Marx tiene precedencia sobre [los títulos positivos de propiedad]" (Geras, 1990: 255). Y este derecho moral generalizado exige todavía más: que los recursos de la Tierra estén disponibles para todas las personas. En palabras de Marx:

> "*Desde el punto de vista de una organización económica superior de la sociedad*, el derecho de propiedad de ciertos individuos sobre determinadas partes del globo parecerá tan absurdo como el de un individuo sobre su prójimo. Toda una sociedad, una nación y aún todas las sociedades contemporáneas juntas, no son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, la disfrutan, y deben legarla a las generaciones futuras después de haberla mejorado, como *boni patres familias*" (Marx, 1973c: 763).

Estas categóricas afirmaciones sobre la relación entre la humanidad y los recursos planetarios deben ser resaltadas por tres motivos. En primer lugar, porque permiten refutar las habituales quejas contra el "productivismo" marxista, muy frecuentes entre los teóricos ecologistas. En segundo término, porque Marx pensaba, contra Locke, que los recursos externos son propiedad colectiva y no están a disposición de cualquier oportunista. En el debate contemporáneo, esta distinción es fundamental para enfrentar a los teóricos ultraconservadores, uno de cuyos más sagaces exponentes es Robert Nozick. Para Nozick los recursos naturales no son propiedad de nadie y están allí a la espera de que algún emprendedor se los apropie o los descubra. En cambio, para Marx, la tierra es poseída en conjunto, de modo que su aprovechamiento está sujeto al consentimiento colectivo. En este sentido, G.A. Cohen afirma que "bajo la propiedad común de la tierra nadie posee ninguna parte de ella; bajo la propiedad colectiva [*joint ownership*], en contraste, la tierra *es* poseída

por todos, y lo que cada uno puede hacer con ella está sujeto a decisión colectiva" (Cohen, 1995b: 83-84). En tercer lugar -y esto es particularmente interesante para nuestro argumento- porque Marx, para calificar de absurda a la propiedad privada de los recursos naturales, se sitúa desde la perspectiva de "una organización económica superior de la sociedad": el comunismo. Y son los principios de justicia comunista los que permiten la crítica moral al capitalismo.

1.2 Circunstancias de justicia

Una teoría sobre lo justo debe precisar cuáles son las circunstancias en las cuales la justicia es posible y necesaria. En un escenario de plena abundancia, la justicia como virtud es superflua. En la más extrema privación, la justicia es imposible. Si bien en los textos marxianos hay alusiones a un horizonte de plenitud material que parece situar a la sociedad de los productores asociados "más allá de la justicia", la visión predominante -sobre todo en los escritos posteriores a *La Ideología Alemana*- es mucho más sobria, en tanto afirma la persistencia del "reino de la necesidad". Para Marx, una creciente (pero no absoluta) abundancia y un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y de las capacidades individuales permite cruzar el "estrecho horizonte del derecho burgués", pero no elimina la necesidad de establecer pautas distributivas. La discusión de estos aspectos es crucial para comprender el escenario en que se desenvuelve la idea de justicia del Che Guevara (ver 1.3).

Muchos autores contemporáneos, siguiendo el ejemplo de Rawls, coinciden en que la justicia es una virtud práctica cuya existencia y carácter depende de ciertas circunstancias. En general, se toma como punto de partida la formulación clásica de David Hume, para quien las circunstancias de justicia se caracterizan por la presencia de "metas conflictivas y recursos materiales limitados" (Kymlicka, 1997: 164). En el capítulo donde explica la "Posición Original", Rawls señala que las circunstancias de justicia "pueden describirse como las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria" (Rawls, 2000: 126). Pese a que tiene en mente una sociedad bien ordenada en la cual todos cooperan para beneficio mutuo, considera que siempre existen tanto la identidad cuanto el conflicto de intereses. Es decir, los individuos están motivados para cooperar porque esto agranda el volumen de beneficios a distribuir, pero también chocan en cuanto al modo en que las ventajas de la cooperación deberán de ser distribuidas. De allí, entonces, la necesidad de principios que permitan resolver el conflicto distributivo.

Las circunstancias de justicia, según Rawls, pueden ser clasificadas en objetivas y subjetivas. Entre las primeras se supone una cierta igualdad en la capacidad cooperativa de los individuos. Pero la circunstancia objetiva primordial es la "escasez moderada": "los recursos naturales y no naturales no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte, las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente" (Rawls, 2000: 127). Se presume también que el producto de la cooperación posible siempre es inferior a la suma de las demandas individuales. En cuanto a las circunstancias subjetivas, éstas se caracterizan, según Rawls, por la presencia de intereses a la vez semejantes y conflictivos (Rawls, 2000: 127). En resumidas cuentas: "las circunstancias de justicia se dan siempre que, en condiciones de *escasez moderada*, las personas presentan *demandas conflictivas* ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidades para el valor físico" (Rawls, 2000: 127-128). Es importante observar, en cuanto a las circunstancias subjetivas, que Rawls no presupone personas totalmente egoístas, ni tampoco personalidades heroicas o completamente altruistas. Por eso, en una comunidad de santos tampoco habría disputas sobre la justicia (Rawls, 2000: 129). Para decirlo en muy pocas palabras, las circuntancias de justicia exiten en tanto en cuanto hay *moderada escasez* y *moderado egoísmo*. Este es el contexto que le permite a Rawls afirmar, categóricamente, que "la justicia es la *virtud de la práctica* allí donde existen intereses competitivos y cuando las personas se sienten facultadas para hacer valer sus derechos unas frente a otras" (Rawls, 2000: 129). Como veremos más adelante, la tensión entre circunstancias objetivas y subjetivas ocupa un lugar central en el pensamiento guevariano.

¿Cuál es la visión de Marx sobre las circunstancias de justicia en el comunismo? Para la fase inferior, también llamada socialismo, Marx piensa en una abundancia moderada y circunstancias subjetivas configuradas según los patrones morales e ideológicos propios del capitalismo (ver 2.1, 2.3). Más polémica es su caracterización de la fase superior. Hay quienes opinan que Marx fue muy optimista respecto de un posible horizonte de plenitud material, y pesimista respecto de las posibilidades subjetivas de la justicia (Cohen, 1995b: 132). Según la interpretación de G.A. Cohen, Marx pensó que la plena abundancia material del comunismo haría superflua cualquier consideración sobre lo justo, ya que se habría superado la "escasez moderada" que define a las circunstancias de justicia.

Así, “una sociedad híper-productiva como lo imaginaba la utopía marxista aparecería anulando o más bien ‘superando’ las circunstancias de justicia” (Gargarella, 1999: 35). La idea de una completa superación de la escasez aparece en algunas metáforas de las obras tempranas de Marx, pero en los textos maduros la noción predominante es que siempre persistirá el “reino de la necesidad”, situación que permite pensar que las circunstancias de justicia perdurarán incluso con el advenimiento del comunismo. En el tercer volumen de *El Capital*, Marx afirma:

> “La única libertad posible consiste en que el hombre social, los productores asociados, regulen en forma racional sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos, en lugar de ser dominados por su poderío ciego, y que realicen estos intercambios con la mínima inversión de fuerza y en las condiciones más dignas, las más concordes con su naturaleza humana. Pero esa actividad será siempre el reino de la necesidad. Más allá de ella empieza el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede crecer si se basa en el otro reino, en el otro cimiento, el de la necesidad” (Marx, 1973c: 802).

En cuanto a las circunstancias subjetivas, la insistencia de Marx en el desarrollo integral de las capacidades individuales no debe hacernos suponer que dejará de haber demandas conflictivas entre las personas, o que habrá una “hiper-socialización” tal que las demandas individuales armonizarán “naturalmente”. La solución a este problema quedará pendiente para cuando discutamos el Principio de Necesidades y su relación con el Hombre Nuevo (ver 4.1 a 4.3)[9]. En lo inmediato, examinaremos la situación cubana en tiempos del Che a fin de determinar si están presentes las circunstancias que posibilitan la formulación y aplicación de principios de justicia.

1.3 El Che en sus circunstancias

Dijimos que una moderada escasez es la nota característica de las circunstancias objetivas de justicia. Y la escasez es, precisamente, un problema que desvela al Che durante su gestión como Presidente del Banco Nacional y Ministro de Industrias. Muchos de sus esfuerzos están orientados a lograr un incremento de la producción en la economía cubana. Sin embargo, más pronto que tarde, debe reconocer que, en ciertos momentos, es preciso “distribuir pobreza”. En este marco, los principios distributivos pasan a tener una importancia central, como veremos

---

[9] Para ampliar la discusión sobre las circunstancias de justicia, ver Kymlicka, W. 1997: 164-165, y Cohen, G.A. 1995: 138-143.

a propósito de la discusión de la escala salarial, el sistema de incentivos y la emulación, entre otros mecanismos de planificación. Ante circunstancias objetivas adversas, el Che busca instrumentos capaces de generar más riqueza y, al mismo tiempo, comienza a vislumbrar el rol estratégico del factor subjetivo o -para usar lenguaje rawlsiano- de las circunstancias subjetivas de justicia. Su célebre tesis sobre el Hombre Nuevo será una respuesta original para resolver, al mismo tiempo, el problema productivo y el problema distributivo (ver Capítulo 4).

Algunos datos sobre la situación cubana entre 1959 y 1965 permiten apreciar cuáles son las circunstancias objetivas predominantes en los albores de la Revolución. Un primer rasgo destacable es que durante los primeros ocho meses de gobierno revolucionario se produce una profunda redistribución de los ingresos. Por vía de aumentos de salarios, creación de nuevos puestos de trabajo y una política impositiva progresiva se genera una fuerte expansión en el poder de compra a nivel doméstico. Sólo en 1959, el promedio de incremento salarial llega al 14.3 por ciento, mientras que en el período 1956-1958 apenas había alcanzado un magro 4.2 por ciento (Pérez Stable, 1999: 65). Esta tendencia expansiva del salario dura sólo poco más de un año ya que en junio de 1960, a instancias del gobierno revolucionario, la Central de Trabajadores Cubanos (CTC) propone el congelamiento de los sueldos (Pérez Stable, 1999: 73). Sucede que la política económica ha cambiado sus prioridades; urge ahora atender a los desocupados y a los sectores más empobrecidos.

> "En 1959-1960 [...] Cuba era radicalmente diferente que en 1947. El gobierno revolucionario podía legítimamente afirmar que era el primero en la historia cubana en sostener los intereses de las *clases populares*. Ningún otro gobierno había hecho tanto para mejorar el estándar de vida en tan corto tiempo [...]. Hacia fines de 1960, además, el Estado controlaba los mayores medios de producción. Cuba ya no tenía una economía capitalista, y las *clases económicas* [grupos dominates] eran parte de la historia [...] La revolución había subvertido el viejo orden, y estaba creando una Cuba de igualdad, pleno empleo, reforma agraria, salud pública, educación universal y democracia real" (Pérez Stable, 1999: 74).

Entre los dirigentes reina el optimismo. En 1961, en la Conferencia de Punta del Este, el Che pronostica que para 1980 Cuba gozará de un ingreso per cápita de 3 mil dólares anuales, cifra marcadamente superior a la que por entonces exhibía Estados Unidos (Guevara, 1985g: 63). En efecto, durante el bienio 1959-1960, la tasa de crecimiento llega al 10 por ciento anual; se registra un superávit comercial de 28 millones de pesos en 1960, y la transferencia de

riqueza de los propietarios a los trabajadores ronda el 15 por ciento del ingreso nacional. Sin embargo, a causa del embargo yanki -iniciado en 1960 y decretado formalmente en 1962- la tendencia se revierte: la diversificación agrícola fracasa, la industrialización acelerada no alcanza las metas esperadas, las zafras no recuperan el nivel récord de 1961, y hacia 1964 se decide un retorno a la producción generadora de divisas basada en el monoproducto azucarero (Pérez Stable, 1999: 85-86). A pesar de las graves penurias económicas originadas en el bloqueo norteamericano, la transferencia de ingreso hacia el 40 por ciento de la población más pobre crece de un 6.5 a un 26 por ciento de la renta nacional. El desempleo estacional es eliminado totalmente en 1960 y para el período 1962-1969 se estima, extraoficialmente, un desempleo promedio del 4.7 por ciento. Desde 1959, se da un fabuloso impulso a la educación, coronado con la virtual erradicación del analfabetismo a finales de 1961. La expectativa de vida, tras la Revolución, ronda los 75 años. Además, se consigue equilibrar notablemente la diferencia entre los estándares de vida urbanos y rurales (Pérez Stable, 1999: 91-94). En suma, pese al bloqueo, el "desarrollo inclusivo" -para tomar una expresión de Pérez Stable- permite a los cubanos gozar de una calidad de vida nunca vista en la isla. Cuba no es dueña del cuerno de la abundancia pero tampoco está sumida en la miseria. En el primer caso, la justicia habría sido innecesaria, en el segundo, imposible.

Los cifras "duras" son suficientemente ilustrativas y permiten contextualizar la percepción del Che sobre las circunstancias objetivas de la transición cubana. Tan pronto como comienza a consolidarse el poder revolucionario, el Che advierte de que el desarrollo económico no es gratuito. Reconoce que la revolución demandará sacrificios y privaciones, y que habrá una escasez quizás peor que la que se sufría bajo la dictadura de Fulgencio Batista. Adelantándonos a lo que será motivo de un análisis más extenso, podemos afirmar que, al constatar que la carestía será dolorosa y prolongada, el Che comienza a pensar que el socialismo deber combinar armónicamente producción y conciencia. "La técnica es la base para que la industria se desarrolle -sostiene Guevara- y la industria, que hace la producción, es la base del socialismo. El socialismo es un fenómeno económico y también un fenómeno de conciencia, pero debe realizarse sobre la base de la producción. Sin una producción importante no hay socialismo" (Guevara, 1985d: 3). Este precoz diagnóstico se traducirá más tarde en dos de sus creaciones clave: por un lado, un esquema de dirección económica llamado Sistema Presupuestario de Financiamiento y, por otro, la postulación del Hombre Nuevo (ver 3.5 y 3.6.1).

Para el Che, el altísimo desempleo heredado de la tiranía batistiana y la escasez de divisas son dos de los problemas que demandan urgentes intervenciones por parte del gobierno revolucionario. "El primero -dice Guevara- entrañaba el aspecto político más agudo pero el segundo era muy peligroso dada la dependencia enorme de Cuba con respecto al comercio exterior" (Guevara, 1985f: 240). En un discurso pronunciado en Santiago de Cuba en mayo de 1960, señala que al momento de la toma del poder, había alrededor de 700 mil desocupados que "pasaban hambre junto a sus familias". Luego, con inocultable orgullo, afirma que en apenas un año, el gobierno ha logrado bajar dicha cifra a 550 mil. Pero no se da por satisfecho y fija la meta del pleno empleo para el año 1962 (Guevara, 1985b: 118). Pese a la abrupta caída en el índice de desempleo y a la subsecuente inyección de dinero en el mercado interno por medio de los salarios, lo cierto es que la economía cubana se encuentra en una encrucijada. Las condiciones para el despegue industrial son moderadamente favorables, especialmente por la presencia de núcleos de alta tecnología y cuadros técnicos muy capacitados. Pero la falta de divisas, como bien apunta el Che, supone una constante amenaza a las posibilidades efectivas de concretar los planes económicos.

La causa principal de las dificultades cubanas reside, sin dudas, en el bloqueo impuesto por Estados Unidos, mitigado sólo en parte por la cooperación de la Unión Soviética y los demás países del bloque socialista. Como país tradicionalmente dependiente del monoproducto azucarero, Cuba se ve en aprietos al reducirse y luego anularse las cuotas de exportación a Estados Unidos. Sabedores de esta dependencia del monoproducto, los dirigentes revolucionarios buscan, mediante ensayo y error, efectivizar dos procesos paralelos de desarrollo: la diversificación agrícola y el despegue industrial. El primero debe ser revisado ya en tiempos del Che, puesto que la exportación azucarera, como fuente de dinero fresco, no puede ser rápidamente sustituida. El despegue industrial, por su parte, sufre varios tropiezos a causa del éxodo de técnicos, la falta de equipamiento, la demora de las inversiones prometidas, la inexistencia de repuestos para la industria, la incompatibilidad de los sistemas métricos, entre otros factores. Basta revisar las actas de las reuniones bimestrales que el Che mantiene con sus colaboradores entre 1962 y 1964 para tener una real dimensión de las grandes dificultades que enfrenta el proyecto de industrialización (Guevara, 1966).

Poco después de aquella intervención en Santiago de Cuba, el Che comienza a lidiar con otro de los persistentes y graves legados de la vieja sociedad, a saber: un sistema de preferencias moldeado por los hábitos de consumo capita-

listas. Guevara se enfrenta a las circunstancias subjetivas de justicia. Mientras en Santiago de Cuba debió vérselas con las ignominiosas cifras del desempleo, en La Habana tiene que explicar la no menos "irritante" carestía de chicles y desodorantes. En el denominado "Discurso a la clase obrera", de junio de 1960, el Che -a quien acaban de regalarle un chicle- dice que los chicles y otras menudencias son artículos de consumo que "la colonia nos ha enseñando a usar".

> "Y entonces, cuando hoy falta, se protesta; entonces se empieza a pensar si este Gobierno de verdad va a elevar el nivel de vida del pueblo, o va a quitar cosas tan importantes como el 'chicle', o como algunas otras [...] Nosotros no podemos, y eso sí hay que decirlo con absoluta franqueza, comer todo el chicle que queramos, todos los melocotones que queramos, todos los jugos de pera que queramos, importaditos en su latica, y al mismo tiempo crear la fuentes de trabajo para trescientos mil desocupados y fuentes de trabajo accesorio para trescientos mil más que están semi-ocupados" (Guevara, 1985b: 137-8).

Con la misma crudeza, el Che reconoce que la escasez de bienes suntuarios se origina en una política deliberada del gobierno revolucionario. Así, ante los estudiantes y profesores de la Escuela Técnica Industrial, en julio de 1960, señala que se ha cerrado la importación de todos los artículos "no imprescindibles", ya que es preciso conseguir divisas para fomentar el desarrollo industrial, el cual es todavía insuficiente para "satisfacer totalmente las necesidades del pueblo cubano" (Guevara, 1985b: 164-65). Es probable que ya entonces el Che haya comenzado a entrever un punto decisivo: la escasez no es una categoría absoluta sino -en cierto grado- relativa al sistema de necesidades, o dicho en términos de los economistas, al sistema de preferencias. Si las circunstancias objetivas de escasez persisten, la solución puede residir en un salto cualitativo en las circunstancias subjetivas. En consecuencia, no debe extrañarnos que los primeros esbozos sobre el Hombre Nuevo surjan en las discusiones en torno de la escasez y el sistema de necesidades.

En uno de sus más inspirados discursos, al inaugurar un curso de adoctrinamiento en el Ministerio de Salud Pública, en agosto de 1960, el Che discurre sobre algunos tópicos que anticipan lo que será su versión más refinada del Hombre Nuevo. Se dirige, otra vez, al público de La Habana, y no titubea en afirmar que el Hombre Nuevo no saldrá, en primera instancia, de las ciudades, sino de las zonas rurales. "Y si cada uno es el arquitecto propio de ese nuevo tipo humano -dice el Che-, mucho más fácil será para todos el crearlo y el que sea el exponente de la nueva Cuba. Es bueno que a ustedes, los presentes, los habitantes de La Habana, se les recalque esta idea: la de que en Cuba se está creando un nuevo tipo humano, que

no se puede apreciar exactamente en la Capital, pero que se ve en cada rincón del país" (Guevara, 1985b: 177). El moderado bienestar de las ciudades contrasta con las dificilísimas condiciones de vida en el campo, donde la desnutrición, el hambre, el analfabetismo y la ausencia de servicios básicos afectan a la mayor parte de la población. El Che describe un panorama desgarrador: en la Sierra Maestra hay niños que parecen tener 8 ó 9 años, cuando en realidad tienen 13 ó 14.

> "Son los más auténticos hijos de la Sierra Maestra, los más auténticos hijos del hambre y de la miseria en todas sus formas; son las criaturas de la desnutrición. En esta pequeña Cuba, de cuatro o cinco canales de televisión, de centenares de radios, con todos los adelantos de la ciencia moderna, cuando esos niños llegaron de noche por primera vez a la escuela y vieron los focos de la luz eléctrica, exclamaron que las estrellas estaban muy bajas esa noche. Y esos niños, que algunos de ustedes habrán visto, están aprendiendo en las escuelas colectivas, desde las primeras letras hasta un oficio, hasta la dificilísima ciencia de ser revolucionarios. Esos son los nuevos tipos humanos que están naciendo en Cuba (Guevara, 1985b: 177-78)[10].

Al regreso de una gira por los países socialistas, a principios de 1961, el Che reanuda la discusión sobre la carestía de algunos bienes de consumo. Durante una entrevista televisiva, interpela otra vez a los cubanos que se quejan por la escasez de hojas de afeitar, jabones y desodorantes; quejas que, según sus observaciones, resultarían impensables en otros países. Por eso, confiesa que, durante su estadía en China, se sintió muy incómodo al solicitar materias primas para hacer desodorantes, ya que para los chinos la demanda de este tipo de artículos resultaba poco menos que absurda. Ante los persistentes lamentos, el Che ofrece una repuesta aparentemente obvia: "Al fin y al cabo, el jabón y esas cosas no se comen, y primero tenemos que asegurar la comida de la gente; la comida, porque estamos en guerra" (Guevara, 1985c: 17-18). El caso de los chicles y de los cosméticos ilustra cómo el Che advierte que será necesario un cambio en las preferencias para poder enfrentar las circunstancias de justicia. Otra vez, los factores subjetivos ocupan el centro de la escena. Dijimos que la respuesta de Guevara es aparentemente obvia, porque no lo es en absoluto para quien tiene que resignar lujos o comodidades que considera como derechos adquiridos. Un utilitarista podría argumentar que la falta de desodorantes produce una merma tal en la satisfacción de un individuo, que el principio de tratar a todos como iguales está siendo brutalmente

---

[10] El Che volverá a abundar sobre la persistencia de la escasez, y la desigualdad entre el campo y los principales centros urbanos en su discurso en el Encuentro Nacional Azucarero, Santa Clara, 28 de marzo de 1961. Ver Guevara, 1985c: 55.

violentado. El Che, evidentemente, no es un utilitarista y poco le importa que alguien vea su satisfacción subjetiva disminuida. El Che habla el lenguaje de las necesidades y no el lenguaje de las preferencias consumistas. El jabón no se come y el desodorante no sirve para apagar la sed.

Miembro del ala más radical del *Movimiento 26 de Julio*, el Che sabe que lo que comenzó como una revuelta contra el régimen batistiano no tiene otro derrotero posible que la revolución socialista. Sabe también que los rincones de *glamour* y opulencia que aún subsisten en los centros urbanos, de espaldas a la hiriente pobreza de los campesinos, se irán desvaneciendo a medida que las empresas extranjeras retiren sus inversiones y el comercio exterior se reduzca a su mínima expresión a causa del bloqueo yanki. Por eso, el Che urge a los cubanos a prepararse para la falta de bienes materiales. "Vendrán muy probablemente días en que el pueblo tenga que olvidarse de algunas comodidades a que estaba acostumbrado, días en que falten algunos artículos, días en que la producción merme porque los hombres van a las trincheras o porque las materias primas necesarias para la producción no llegan; hay que prepararse para esos días, hay que templar el espíritu, hay que, una vez más disciplinarse, organizarse" (Guevara, 1985c: 77). Prepararse para esos días de escasez inevitable, piensa el Che, exige crecer en la organización a través de los sindicatos, los núcleos revolucionarios, y otras organizaciones de masas. Exige, sobre todo, abrazar una idea de justicia social que dé sentido a los esfuerzos del presente y genere expectativas para el futuro.

Es notable la coincidencia entre esta visión guevariana y lo que apunta Friedrich Engels en su *Introducción* de 1891 a *Trabajo Asalariado y Capital*. Dice Engels:

> "Es posible un nuevo orden social en el que desaparecerán las actuales diferencias de clase y en el que -*tal vez después de un breve período de transición, acompañado de ciertas privaciones, pero en todo caso muy provechoso moralmente*- mediante el aprovechamiento y el desarrollo armónico y proporcional de las inmensas fuerzas productivas ya existentes de todos los individuos de la sociedad, con el deber general de trabajar, se dispondrá por igual para todos, en proporciones cada vez mayores, de los medios necesarios para vivir, para disfrutar de la vida y para educar y ejercer todas las facultades físicas y espirituales" (Engels, 1973: 130).

La reflexión de Engels subraya el beneficio moral que puede obtenerse al enfrentar privaciones no deseadas, pero acaso inevitables, en la transición al comunismo. No se trata de una postura sacrificial o una concepción darwinista sobre cómo los ambientes hostiles potencian las ventajas adaptativas de ciertos grupos. Si las dificultades de la transición son provechosas en términos morales,

es porque promueven respuestas organizativas -es decir, conscientes-, por parte de los sujetos. En este sentido, Guevara insiste en que "todos los malos momentos crean en la conciencia del pueblo la necesidad de un trabajo intensivo, fortifican al pueblo; se sacan nuevas fuerzas cuando se tiene el convencimiento de que hay un ideal y que *hay una justicia por delante*" (Guevara, 1985c:120). Dos aspectos merecen ser destacados aquí. Por un lado, que el ideal de justicia emerge en pleno debate sobre las circunstancias objetivas y subjetivas; por otro, que la justicia se presenta como una noción orientadora de las acciones colectivas. Y puesto que para el Che el marxismo es una guía para la acción, su ideal de justicia no puede ser otro que el que corresponde a los principios de justicia marxianos.

Dijimos más arriba que casi todas las teorías de la justicia contemporáneas comparten lo que Will Kymlicka denomina "plataforma igualitaria", esto es, la idea de que de igualdad -aunque especificada de diversos modos- es un valor central de los esquemas distributivos. En el caso del Che, puede advertirse, desde muy temprano, un fuerte sesgo igualitario respecto de la distribución de cargas y beneficios sociales. En circunstancias objetivas de escasez, el Che apela constantemente a la idea de *sacrificio.* Si esto se interpreta sin segundas intenciones, puede afirmarse que el punto de partida del Che es la igualdad en las cargas, de la cual se derivará luego, desarrollo material mediante, la igualdad en el disfrute de los beneficios. Pero el Che no se contenta con la persistencia de *sacrificios* en el sentido de privación voluntaria pero no deseada, sino que busca resignificar esta idea al introducir el concepto de deber social. Así, la idea de *equidad* comienza a alforar en los discursos guevarianos.

Hacia 1962 ya es evidente que la abundancia seguiría siendo esquiva por varios años más. Por eso, el Che admite con implacable realismo que la situación ha llegado a un punto en el que es preciso distribuir pobreza. El problema distributivo sigue siendo el más difícil de todos. El control de precios dispuesto por el gobierno revolucionario altera el mecanismo "espontáneo" de oferta y demanda, y modifica también el sistema de asignación de cargas y beneficios sociales. El gobierno revolucionario suprime la distribución "natural" del mercado capitalista y en su lugar implementa una distribución fundada en criterios de justicia social y en una lista de "bienes sociales primarios", como los llamaría Rawls. En el discurso de premiación a obreros destacados del Ministerio de Industrias, en abril de 1962, el Che dice: "Esta tarea de la distribución de los bienes del país, la más difícil, la más engorrosa, es en la que nosotros estamos en este momento para *repartir equitativamente nuestra pobreza*, para que no haya ninguno que deje de

comer, de vestirse, de recibir educación, de recibir medicinas, pero que tampoco haya ninguno que los reciba en demasía" (Guevara, 1985d: 153).

Han pasado más de tres años desde la caída del gobierno de Batista y la Revolución se ve obligada a "distribuir pobreza". ¿Qué ha ocurrido? ¿Han fracasado las políticas productivas y distributivas de los primeros años? El diagnóstico de Che es rotundo: la Revolución ha dejado de lado el "verdadero camino, el del contacto con las masas, que es como decir el contacto con la realidad". Además, el burocratismo, la falta de instrumentos de planificación adecuados, la ausencia de datos confiables, la fuga de cuadros técnicos y administrativos, el bloqueo, la agresión imperialista, entre otros factores, han contribuido a diluir las esperanzas de una pronta superación de la escasez. Para el Che, la respuesta al problema distributivo debe ser articulada en tres planos: primero, rectificar las políticas equivocadas; segundo, alentar el crecimiento de la productividad; y tercero, fijar una política de gastos más cautelosa, ya que -a su entender- la revolución ha sido "generosa" y "algo dispendiosa en sus bienes" (Guevara, 1985d: 153-55). La Revolución no dispone de raudales de riqueza para repartir y, para colmo, ha cometido errores en el reparto de lo poco que hay.

Por lo visto hasta aquí, puede decirse que en el pensamiento del Che hay un estricto igualitarismo en lo que respecta a la distribución de cargas sociales, ya que a todos por igual se les exigen "sacrificios". Respecto del reparto de los beneficios, parece no haber un igualitarismo crudo sino una visión más sutil, implicada por la idea de equidad. Nadie puede tener menos de lo necesario, y nadie puede tener "en demasía". La fórmula todavía es muy vaga, pero poco a poco irá adoptando contornos más nítidos, especialmente cuando incorpore la noción de *prioridad*.

Un remedio excepcional ante la tenaz carestía de medios de consumo es el racionamiento, práctica que suele horrorizar a los espíritus que, sin chistar, aceptan -como súmmum de la libertad- el racionamiento que las leyes del mercado imponen a los que no tienen dinero para comprar ni siquiera un pedazo de pan. El racionamiento no es sólo evidencia de un problema, sino una forma de respuesta, racional, consciente, planificada. Además, en presencia del racionamiento, vale conjeturar que si se ha llegado a tal punto es porque el consumo ha aumentado más que la oferta de bienes. La escasez, en efecto, nace de una demanda creciente originada en la incorporación de sectores que, anteriormente, estaban virtualmente excluidos de la vida económica. La Revolución ha obrado el prodigio de atender a las necesidades de los que estaban peor situados: los desocupados, los hambrientos de tierra, los hambrientos de pan, los hambrientos de

saber. En una charla con delegados extranjeros que participan en las celebraciones del Primero de Mayo, en 1962, el Che argumenta lo siguiente:

> "Nosotros este año tenemos racionamiento de productos alimenticios en Cuba; es el primer año que Cuba tiene racionamiento. Podría parecer un fracaso, pero, sin embargo, el consumo es mayor que nunca. Es decir, la distribución es muy diferente. Cuando existía una distribución de acuerdo con el precio, el precio regulaba automáticamente, de acuerdo con la oferta y la demanda del sistema capitalista, la capacidad de adquisición; no se notaba escasez, simplemente el pueblo no comía. Ahora, cuando todo el mundo tiene derecho a comer un poquito, pues todo el mundo come, *todos los que comían mucho sienten el desequilibrio, y grandes sectores que tenían una situación intermedia, digamos, también sienten el cambio.* Evidentemente, ésta es una Revolución que ha mejorado considerablemente la situación de las capas desposeídas del país, que eran muy amplias; y en la prestación de servicios sociales, incluso a las capas medias. *Pero en el suministro de alimentos, el énfasis mayor, el aumento o el mejoramiento considerable es en las capas desposeídas*. De tal manera que al ingresar todo el mundo al consumo, se produce ese desequilibrio que se traduce en racionamiento" (Guevara, 1985d: 182-3, cf. 1985g: 142).

Resulta bastante difícil criticar al racionamiento si su causa está en el mejoramiento de las condiciones de vida de los más necesitados. Este es un punto que conviene remarcar, porque contrasta con el sentido común neoliberal de nuestros días y con los postulados clásicos de utilitarismo. La métrica del racionamiento está dada por un conjunto de bienes que las personas necesitan y no por la regla que obliga a la maximización de las satisfacciones subjetivas (utilidades). Es cierto que Guevara observa algo así como una pérdida de satisfacción en los grupos que antes "comían mucho" pero, como puede verse, esta situación está lejos de parecerle injusta. También es probable que el racionamiento no sea eficiente, ya que algunos estarán peor que antes de la asignación de cuotas de consumo. Sin embargo, para el Che, la *equidad* demanda que se distribuya la pobreza de modo tal que se asegure lo mínimo a todos y cada uno de los individuos. El Che se guía por una concepción de lo correcto que contradice la maximización de utilidad y relega a un segundo plano las consideraciones de eficiencia pura. Al adoptar una visión de *prioridad* respecto de las necesidades de los que están peor y al privilegiar lo justo sobre lo eficiente, el Che se mueve con criterios que hoy podríamos calificar como inconfundiblemente rawlsianos.

Decir que la eficiencia debe relegarse en aras de la justicia no implica eliminarla por completo como criterio distributivo, ya que en el mejor de los mundos, debe aspirarse a que la eficiencia coincida con la justicia. Si esto no se logra, debe preferirse siempre la justicia. La famosa carta que el Che le envía a José

Medero Mestre, en 1964, ilustra la relación entre estos términos. Dice el Che: "Anteponer la ineficiencia capitalista con la eficiencia socialista en el manejo de la fábrica, es confundir deseo con realidad. Es en la distribución donde el socialismo alcanza ventajas indudables y en la planificación centralizada donde ha podido eliminar las desventajas de orden tecnológico y organizativo con el capitalismo" (Guevara, 1985g: 384). En otras palabras, si bien es probable que el capitalismo haya sido –en aquel momento- más eficiente en términos de productividad, la ventaja del socialismo reside en su racionalidad y su justicia distributiva. Dicho con total simplicidad: en el capitalismo la eficiencia no coincide con la justicia, mientras que en el socialismo sí puede coincidir. Como bien lo expresa Tablada Pérez: "la racionalidad del modelo económico debía, pues, estar en consecuencia con la *racionalidad social* del modelo y no a la inversa. Dicho de otro modo, la racionalidad social requiere la económica como premisa, pero ésta no expresa la racionalidad social *per se*" (Tablada Pérez, 1987: 44).

Para el Che, el funcionamiento de la economía debe ser exitoso en dos planos: en el desarrollo económico y en la transformación de las relaciones sociales, con la mirada siempre puesta en un horizonte comunista. Los "éxitos en el campo económico garantizaban la posibilidad de construcción de un nuevo orden, pero la *manera* en que tales éxitos se lograban tenía una importancia esencial: ella condicionaba la remodelación social que se pretendía" (Tablada Pérez, 1987: 65). Nada más lejos de la utilitaria justificación de los medios por los fines. Para el Che, los fines están en los medios. Veamos: "No se trata de que la construcción comunista sea compatible con la quiebra económica, sino de que la eficiencia de la gestión administrativa en el socialismo no puede medirse *exclusivamente* por el monto de valores creados, sino por la medida en que las estructuras de funcionamiento económico contribuyen a aproximar la sociedad nueva, mediante la transformación de los hombres, ahora condicionados socialmente en un sentido comunista a partir, precisamente, de tales estructuras" (Tablada Pérez, 1987: 67). El Che, en definitiva, mide el éxito de la transformación revolucionaria tanto por la eficiencia económica cuanto por la justicia social, dando absoluta proridad a esta última. Esto y no otra cosa es la racionalidad social.

No es temeario afirmar, entonces, que las circunstancias de justicia caracterizadas por Hume y asumidas por Rawls como condición necesaria para la existencia de principios de justicia están presentes, en sus rasgos objetivos y subjetivos, en la Cuba revolucionaria. Si bien las motivaciones individuales siguen ligadas al pasado capitalista, no se ha llegado al punto en que el egoísmo universal

frustra la pretensión de aplicar normas justas. Hay moderada escasez y demandas competitivas. El desempleo, el hambre en la Sierra, la sensación de insatisfacción en algunas capas urbanas y el racionamiento de alimentos son algunos de los fenómenos particulares de dichas circunstancias generalmente descritas, pero no evidencian un escenario en el que no haya nada para distribuir.

Hacia fines de 1964, el Che constata que las condiciones objetivas no han mejorado mucho respecto de los primeros años de la Revolución. Por eso, a sus colaboradores del Ministerio de Industrias les presenta un descarnado panorama de las circunstancias de la transición. Dice el Che:

> "Las condiciones en que Cuba construye el socialismo son muy difíciles, *aunque haya una relativa abundancia comparado con otros lugares*, es muy difícil porque precisamente esa abundancia es menor hoy que antes, hay que luchar contra el recuerdo de una abundancia mayor objetivamente hablando, por la vecindad del imperialismo, por la deficiencia de nuestros cuadros, por la poca oportunidad de trabajar tranquilamente, debido a la cantidad de problemas que hay. Entonces, evidentemente, a determinados niveles hay que hacer un sacrificio enorme" (Guevara, 1966: 572).

En su sistemático tratamiento de las circunstancias de justicia, G.A. Cohen afirma que "cuando la escasez es moderada, la generosidad hace posible la justicia, y su carácter limitado la hace necesaria. Cuando la generosidad existe pero es limitada, la ausencia de penosa escasez hace posible la justicia, y la presencia de (moderada) escasez la hace necesaria" (Cohen, 1995b: 140n.57). La justicia resulta de una equilibrada combinación de elementos subjetivos y objetivos, algo sobre lo que el Che pensará hasta la obsesión. Su respuesta originalísima, el Hombre Nuevo, hará prevalecer el componente subjetivo. Un nuevo *ethos* y una suficiente base material darán la clave para la aplicación efectiva de los principios de justicia. Pero para todo esto se requiere, antes que nada, "entrar en revolución" (Guevara, 1985g: 152). De la Revolución, sus fases y los principios de justicia que le corresponden tratan los siguientes capítulos.

Capítulo 2
EL PRINCIPIO DE CONTRIBUCIÓN

2.1 Primera fase del comunismo

Empeñado en superar a los socialistas utópicos, Karl Marx fue reacio a dar indicaciones precisas sobre los rasgos de la sociedad futura. Todo lo que dejó fueron bocetos de un fresco que la clase trabajadora se ocuparía de completar algún día. No obstante, los principios de justicia correspondientes a cada fase del comunismo están claramente explicitados en sus escritos. El Principio de Contribución, por caso, es el que rige la distribución de bienes de consumo individuales durante la primera fase de transformación revolucionaria que, en el plano político, no es otra cosa que la dictadura del proletariado. Se trata de una etapa signada por una democracia de mayorías, pero todavía marcada a fuego por elementos burgueses en lo político, lo económico, lo ideológico y lo moral. Uno de estos pertinaces residuos es, precisamente, la "necesidad" de estímulos materiales. Sin pretender agotar un tema que todavía es materia de discusión en el marxismo, haremos aquí algunas consideraciones generales sobre el problema de la "transición", cuestión que para el Che es una preocupación de primer orden y que suscita furibundas polémicas tal como lo refleja el Gran Debate cubano de mediados de los años sesenta.

La sociedad comunista no es *la* sociedad perfecta, si por perfección se entiende la ausencia de conflictos y antagonismos. En el comunismo, como en toda sociedad, habrá siempre demandas competitivas entre individuos que, por definición, son diferentes entre sí. El comunismo tampoco es inevitable ya que, como lo postulara Rosa Luxemburgo, si no hay socialismo, habrá barbarie. Las revoluciones no son un salto al vacío, pero tampoco tienen el éxito asegurado; pueden ser aplastadas o incubar degeneraciones burocráticas. El capitalismo está históricamente condenado, pero nada garantiza la consumación del proyecto comunista. En otras palabras, una cosa es predecir el colapso del capitalismo, y otra cosa es asegurar que la sociedad de los productores asociados será una realidad impuesta por leyes históricas inflexibles. Como no hay leyes por encima de la *praxis* humana, cobra enorme relevancia discutir cómo podría construirse el comunismo. Y para juzgar adecuadamente el momento de la transición hay que tener, al menos en borrador, una imagen precisa de la fase superior de la sociedad comunista.

Según Marx, el comunismo no es la forma final de la sociedad humana; es el comienzo de la historia auténticamente humana. En los *Manuscritos de Economía y Filosofía* (1844), asevera que "el *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad futura" (Marx, 1999: 156). En *La Ideología Alemana* (1846), Marx y Engels explicitan su visión dinámica de la sociedad del porvenir: "Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal,* al que deba sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" (Marx y Engels 1973b: 30-31, énfasis en el original). En el célebre *Prefacio* de 1859, en tanto, Marx señala: "las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; *antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual*, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana" (Marx, 1973d: 385). Si para el joven Marx el comunismo no es el fin de la historia, para el Marx maduro el fin del capitalismo representa el comienzo de la historia.

Y el comunismo, cabe enfatizarlo, sólo implica la abolición de los antagonismos de clase, pero no la extinción de los antagonismos individuales. La historia no se detiene con el advenimiento de la sociedad de los productores asociados, allí principia y se despliega. Esta aclaración es relevante por cuanto no adherimos a las visiones que describen al comunismo como una sociedad perfeccionista, en la cual existe una única concepción del bien y una dilución de la individualidad en el todo social. El ideal de autorrealización individual se da de bruces con cualquier lectura perfeccionista del comunismo. Por supuesto que nada de esto autoriza a suponer que bajo el comunismo cada uno hará lo que le venga en gana y que no habrá principios que regulen la vida social. Una cosa es sostener el carácter dinámico de la sociedad comunista y otra muy distinta es pensar que habrá una armonía espontánea entre individuos que buscan, de diversos modos, su autorrealización.

Concebido como movimiento real, el comunismo se resiste a ser descrito con la puntillosidad con que los utopistas construyen sus sociedades felices. Marx se abstuvo de proponer "detallados modelos para una sociedad comunista, ya que para él, la sociedad comunista sería determinada por las condiciones específicas

bajo las cuales fuese establecida y estas condiciones no pueden ser predichas por adelantado" (Avineri, 1971: 221). Todo lo que tenemos en la literatura marxiana son bosquejos, alegorías y afirmaciones normativas que sirven para señalar un itinerario *posible* hacia el comunismo. El futuro que Marx traza en sus escritos maduros está lejos de la versión bucólica y pre-industrial que, junto con Engels, plasma en *La Ideología Alemana.* El texto clave para observar los contornos deseables y posibles de la sociedad comunista es la valoración política y filosófica de un programa concreto: la *Crítica del Programa de Gotha.* Este escrito, de 1875, nos muestra al Marx siempre agudo, mordaz y realista, al Marx que retoma su costumbre de analizar y glosar los textos párrafo por párrafo, que no esquiva el debate y que se atreve, en este caso, a proponer principios normativos de justicia. Estamos en presencia de un ejercicio fundamentalmente "político" y de inocultable tono prescriptivo. No es un detalle menor que Marx culmine este texto con una cita bíblica del profeta Ezequiel: *Dixi et salvavi animam meam* [*He hablado y he salvado mi alma*]. Es que la función profética -a diferencia de la del augur, que sólo arroja vaticinios- consiste en denunciar las injusticias presentes, para lo cual alguna noción de justicia, alguna forma de futuro, debe estar inserta en esta denuncia (Eagleton, 2006: 463-464).

Marx cuestiona con furia a los autores del programa de unidad del Partido de los Trabajadores alemán. Tanta es su indignación que Engels, al editar la *Crítica* varios años más tarde, suprime varios epítetos muy poco amables dirigidos a personas particulares. Pero Marx no pierde la compostura cuando se trata de teorizar y, por ello, los tramos propositivos constituyen uno de esos raros momentos en que se siente urgido a poner por escrito su visión de la sociedad comunista. En la *Crítica del Programa de Gotha* aparecen, magistralmente unidas, las dimensiones explicativa y normativa del marxismo. En este texto, Marx anticipa que, tras la revolución proletaria, el comunismo recorrerá dos fases, que Lenin denominó, respectivamente, socialismo y comunismo. Y, para cada una de ellas, Marx propone principios normativos de justicia.

La primera fase de la revolución socialista corresponde, en las palabras de Marx, a "la dictadura revolucionaria del proletariado", la cual constituye sólo el aspecto político del proceso revolucionario. En efecto, Marx piensa que "entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista existe el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*" (Marx, 1973a: 432). Tras una minuciosa revisión

de los escritos de Marx y de Engels, Adolfo Sánchez Vázquez caracteriza la dictadura proletaria como:

> "1] una *forma de Estado* que expresa, como todo Estado la relación de dominación de una clase sobre otra, apoyada en definitiva en la fuerza, con la particularidad de que, en este caso, se trata de una dictadura de clase ciertamente, pero de la mayoría sobre la minoría; 2] una *dictadura de clase* que tiene como forma política la democracia (república democrática) para la mayoría, como concentración de todo el poder político en manos del pueblo; 3] un *Estado de transición* destinado a desaparecer, que como tal comienza a destruirse a sí mismo" (Sánchez Vázquez, 1983, énfasis en el original).

No hay, en los textos marxianos, claves precisas sobre la duración del Estado proletario; todo lo que sabemos es que "la dominación de clase de los trabajadores sobre los estamentos que resisten del viejo orden debe durar hasta que los cimientos económicos de la existencia de clases sean destruidos" (Marx, 1978b: 547).

Como señala Sánchez Vázquez, la *forma* política de la dictatura proletaria es la democracia o, más precisamente, la república democrática. La diferencia específica con la república burguesa reside en que ahora existe un poder de clase de la mayoría sobre la minoría y a favor de los intereses de la mayoría. En el *Manifiesto Comunista* puede leerse que la democracia, para los fundadores del materialismo histórico, es equivalente a la conquista del poder por parte de los trabajadores. "El primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia" (Marx y Engels 1998: 66). Así, la democracia política es un medio para, precisamente, lograr una auténtica democracia, la cual se torna posible sólo cuando las clases han sido totalmente abolidas. La hipocresía de la clase burguesa suele manifestarse en muecas de espanto frente a la tesis marxiana de que la dictadura proletaria conlleva medidas coercitivas. Pero la fuerza de que se vale el proletariado triunfante no le quita ni un ápice al carácter democrático del Estado proletario. Ganar el control de los medios de producción, incrementar las fuerzas productivas, destruir el Estado burgués y tomar la posición de clase dominante, todo ello exige la adopción de medidas drásticas, el uso del poder político. Añaden Marx y Engels, en el *Manifiesto*: "En primera instancia esto sólo puede ocurrir por medio de intervenciones despóticas en el derecho de propiedad y en las relaciones burguesas de producción, vale decir, en virtud de medidas que parecen económicamente insuficientes e insostenibles, pero que en curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y

que resultan totalmente inevitables como medios para revolucionar todo el modo de producción" (Marx y Engels 1998: 66). Esta revolución en el modo de producción ampliará, a su vez, las posibilidades de una verdadera democracia. El control popular sobre la toma de decisiones no quedará restringido solamente a los asuntos políticos. Como propone Meiksins Wood, la democracia pasará a ser una "categoría económica", no sólo como mecanismo distributivo sino también como "mecanismo impulsor de la economía" (Meiksins Wood, 2000).

En definitiva, "está claro en los propios escritos de Marx que dictadura, en su tiempo y en sus trabajos, no significaba [...] algo incompatible con la democracia [...] La dictadura del proletariado, luego, se caracteriza por: gobierno de la mayoría, extra-legalidad, desmantelamiento del aparato estatal y revocabilidad de los representantes" (Elster, 1998: 448)[11]. La prolongación de un poder político durante la fase transicional implica, al mismo tiempo, la perduración del Estado. La tesis extincionista acuñada por Marx y Engels no debe inducir al error de pensar que el Estado proletario se despoja como por arte de magia de las funciones de administración y gobierno. Al contrario, estas funciones continúan aunadas a dispositivos y procedimientos de planificación[12].

La dictadura del proletariado, entonces, expresa y promueve radicales transformaciones en todos los órdenes de la vida social. Sin embargo, algunos elementos de la sociedad capitalista permanecen en la primera fase del comunismo. Marx es plenamente consciente de que "no se trata aquí de una sociedad comunista que se *ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una sociedad que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por lo tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello [*Muttermalen*-marcas de nacimiento] de la vieja sociedad de cuya entraña

---

[11] Al respecto, Atilio Boron sostiene: "La conclusión del análisis marxista es pues terminante: todo Estado es una dictadura, aún cuando se recubra con una institucionalidad que otorgue ciertos derechos y aún en el caso en que éstos, como ocurre en los capitalismos más desarrollados, sean efectivamente ejercidos por los titulares de los mismos [...] Lo cual no significa, por supuesto, que [Marx] valore por igual a dictaduras y democracias o que sea indiferente ante las libertades, derechos y garantías que las primeras conculcan y las segundas respetan aunque sea en su formalismo. A lo largo de toda su obra teórica desenvuelta durante algo más de cuarenta años Marx siempre distinguió la república democrática de otras formas dictatoriales, como por ejemplo el Imperio Alemán, 'un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía'" (Boron, 2000a: 322).

[12] La literatura sobre la relación entre marxismo y democracia es vastísima. Algunos de los trabajos que merecieron nuestra atención son: Sánchez Vázquez, A. 1999, 2000; Meiksins Wood, E. 2000; Boron, A. 2000b (capítulos 4, 5 y 6); y Nimtz, A. 1999.

procede" (Marx, 1973a: 424). Dado que el capitalismo es injusto, estas marcas de nacimiento son elementos de la injusticia que perdura. Pero, para Marx, "*estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista*, tal como surge de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento" (Marx, 1973a: 425). En el aspecto motivacional, el apetito de ganancias y la idea de merecimiento aún persisten en los individuos. Por eso, "debemos asumir que una de estas 'marcas de nacimiento' es la *necesidad de incentivos materiales*, que corresponden al principio de contribución" (Elster, 1998: 452). Pero precisamente porque las personas están todavía apegadas a las motivaciones y preferencias capitalistas, y porque el desarrollo material es insuficiente, Marx entiende que será inevitable la perduración de algunos rasgos de la sociedad anterior. En lenguaje rawlsiano puede decirse que las circunstancias de justicia objetivas y subjetivas propias de la sociedad capitalista dejan su huella en la transición. El desafío a nivel subjetivo consiste, entonces, en sustituir esta búsqueda racional del interés individual por una racionalidad solidaria y cooperativa (ver 3.4 y 3.6).

Un rasgo necesario de la primera fase del comunismo es la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción. Sin embargo, la desaparición de la propiedad privada debe ser apropiadamente calificada. "Lo que distingue al comunismo no es la supresión de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. [Los comunistas] en modo algunos queremos abolir esa apropiación personal de los productos del trabajo para la reproducción de la vida directa, apropiación ésta que no deja ningún producto neto que pueda otorgar un poder sobre el trabajo ajeno" (Marx y Engels 1998: 57-59). Más aún, "el comunismo no le quita a nadie el poder de apropiarse de productos sociales, sino que sólo quita el poder de sojuzgar trabajo ajeno mediante esa apropiación (Marx y Engels 1998:60). Como vimos más arriba (1.1), lo reprochable de la explotación no es la desigual distribución de recursos *per se*, sino el hecho de que la desigual distribución de los recursos permite "sojuzgar trabajo ajeno". Por eso, la única propiedad que tiene que ser eliminada es la propiedad sobre los medios de producción.

Ahora bien; como Marx considera que el capitalismo es intrínsecamente injusto, la abolición de la propiedad privada explotativa descansa, también, sobre argumentos morales: es preciso acabar con el robo y el hurto inherentes a las relaciones de producción capitalistas. Pero hay un lado pragmático en todo esto. Al eliminar la propiedad privada de la estructura económica y someterla al control democrático, la posibilidad de que el capitalismo resurja queda drásticamente

debilitada. En cambio, "sin control colectivo sobre los medios de producción, la competencia entre los productores llevará en última instancia a la concentración de los medios de producción en pocas manos, y a la reducción del auto-control para la vasta mayoría" (Miller, 1990: 200). La propiedad personal es aceptable siempre y cuando no genere explotación[13].

Por último, es importante notar que, para Marx, la presencia de algunas características capitalistas no implica que el capitalismo se haya universalizado en la fase inferior del comunismo. Al contrario, lo que se ha universalizado es sólo la *perspectiva* que trata a todos los individuos como proletarios. En este sentido, Shlomo Avinieri sostiene que el socialismo "meramente universaliza *el principio* de la sociedad burguesa" (Avineri 1971: 226). Elster, por su parte, enfatiza que "a la temprana visión de Marx de que 'la categoría de trabajador no es eliminada sino extendida a todos los hombres' le corresponde una posterior observación de que los individuos '*son considerados sólo como trabajadores y nada más se ve en ellos*'. Lo que Marx en su juventud vio como un callejón sin salida, luego vino a verlo como una fase necesaria aunque transicional" (Elster, 1998: 452). En suma: la justicia distributiva en la primera fase del comunismo adopta una perspectiva que *trata* a todos *como* trabajadores, y los mide solamente según su contribución. La extracción de plus-trabajo perdura sólo para proveer a aquellos que no pueden participar en el proceso productivo y para el bienestar común, pero estas transferencias no contienen elementos explotativos dada la previa abolición de la propiedad privada de los medios de producción (ver 2.3).

2.2 Cuba y su transición

La revolución cubana se ajusta, en líneas generales, a la descripción de la primera fase del comunismo esbozada en los textos clásicos de la tradición marxista, ya que logra consolidar una dictadura proletaria de innegable contenido democrático, la destrucción del Estado burgués, la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la derrota de la clase explotadora. Al menos para el Che, la revolución en la isla no es un alzamiento campesino contra una de las tantas dictaduras caribeñas, ni un mero proceso de liberación nacional dirigido

[13] Por supuesto que autores ultra-conservadores como Robert Nozick no aceptarán esta idea. Para él, a menos que se prohíban los actos contractuales entre adultos que consienten, el capitalismo reemergerá aún en sociedades profundamente igualitarias. Ver Cohen, G.A., 1995b; Gargarella, R. 1999; y Lizárraga, F. 2003.

por la burguesía local; es un proceso de inequívoco carácter proletario y, por consiguiente, orientado a la construcción del comunismo pleno. Porque para hablar con propiedad de una revolución socialista no alcanza con que sus líderes invoquen los libros de Marx, de Lenin o de Trotsky; se necesita que el proletariado sea el sujeto revolucionario que realiza su autoemancipación.

Para el Che Guevara, el hombre es la "expresión viviente de la lucha de clases" (Guevara, 1985f: 102). Esta definición indica, una vez más, que el humanismo revolucionario del Che tiene siempre un anclaje en lo concreto y se resiste a permanecer en las alturas de las abstracciones. La lucha de clases es una constante histórica que genera sus sujetos y, al mismo tiempo, resulta posible por la actividad transformadora de dichos sujetos. Por ende, cuando se intenta un análisis de la situación de las clases en una formación histórico-social, conviene evitar las lecturas esquemáticas. Al hacerse más visibles en la lucha, las clases sociales suelen desbordar los moldes de las categorías formales, puesto que si bien las herramientas de análisis procuran aprehender lo concreto, nunca pueden abarcarlo en toda su complejidad. Así, como protagonista y observador privilegiado de la lucha de clases en Cuba, el Che se esfuerza por definir con claridad la posición de clase de cada uno de los agentes sociales en pugna. Ni siquiera Fidel Castro escapa a su ojo analítico. El Che llega a pensar, fugazmente, que Castro es apenas un "líder de la burguesía de izquierda" (Massari, 1997: 257). Equivoca el diagnóstico, claro está; pero al intentar dicha caracterización está siguiendo la sensata máxima de que no es aconsejable, y mucho menos en revolución, dar por buenas las descripciones que cada quien hace de sí mismo.

No es posible atribuirle al Che una elaborada teoría de la lucha de clases. Sus reflexiones al respecto van coagulando al calor de la lucha revolucionaria y en base a las necesidades prácticas del gobierno. Sin embargo, el Che percibe agudamente lo que desde el reposo académico ha podido ver, por caso, Jon Elster, quien sostiene que las clases no son una categoría descriptiva, sino una categoría que se constituye en el conflicto, y lo explica (Elster, 1998: 318 y ss.). No de otro modo teorizó Marx sobre las clases sociales: observando su dinámica en situaciones de lucha, como lo demuestra brillantemente, por ejemplo, en *El 18 de Brumario* (1852) y los demás escritos sobre el conflicto social en Francia. En otras palabras, las clases, si bien pueden ser descritas objetivamente, van fraguando como tales sólo en la lucha misma. En el curso de la lucha, la clase trabajadora se erige en *clase en sí* y *para sí*.

Es cierto que, por momentos, el Che alberga un desmesurado optimismo respecto del desarrollo de las "leyes" históricas al afirmar, por ejemplo, que la toma del poder por parte de la clase obrera es una "necesidad histórica", el desenlace inevitable de la lucha de clases (Guevara, 1985d: 161; 1985b: 204). Parece haber olvidado que el triunfo del proletariado no tiene garantes. El mismísimo Marx advierte que la ruina común de los contendientes es también una temible posibilidad. Sin embargo, Guevara no tarda en rectificar su idea un tanto mecanicista sobre la inevitabilidad de la victoria proletaria, al reflexionar sobre el rol del partido en la lucha de clases. El optimismo permanece, pero el peso de las "leyes" históricas parece diluirse. No se trata de un giro hacia un ingenuo voluntarismo, sino de una comprensión más acabada del proceso revolucionario cubano y, acaso, de un avance en su propia formación teórica. Dice el Che, en su prólogo al libro *El Partido marxista-leninista*: "los partidos marxistas no pueden cruzarse de brazos esperando que las condiciones objetivas y subjetivas, formadas a través del complejo mecanismo de la lucha de clases, alcancen todos los requisitos necesarios para que el poder caiga en manos del pueblo como una fruta madura" (Guevara, 1985e: 4). Es decir, la lucha de clases como constante en el tiempo no es independiente de la práctica concreta de quienes tienen el deber de hacer la revolución, ni existe una ley de la gravedad histórica que arrojará la manzana madura en las manos del proletariado.

Afirmaciones de este tipo van prefigurando su posición humanista más acabada. En el artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento" (1964), sostiene:

> "la mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia, la lucha de clases, oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son hombres los que se mueven en el ambiente histórico [...] No puede verse el comunismo como el resultado de las contradicciones de clase en una sociedad de alto desarrollo, que fueran a resolverse en una etapa de transición para alcanzar la cumbre; *el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo*" (Guevara, 1985f: 3).

Los antagonismos de clase no se resuelven mágicamente; se resuelven en la acción de aquellos que hacen la historia en circunstancias que no eligen pero que no los condenan al triste rol de "soportes de la historia" (Kohan, 2003: 37). Superada su primera y fugaz adhesión a cierto dogmatismo, el Che crítico y propositivo sostiene que son las personas concretas las que hacen la historia y buscan el comunismo como acto consciente, no como resultante de leyes y estructuras situadas fuera de su control.

2.2.1 Campesinos, burgueses y proletarios

Un rasgo persistente en el lenguaje político de la Revolución Cubana es el uso de la categoría “pueblo”, a la cual recurren con frecuencia todos los dirigentes revolucionarios; y el Che no es la excepción. Antes de que se proclame el carácter socialista de la Revolución, el Che ensaya distintas caracterizaciones de las clases en pugna. Así, por ejemplo, el 1 de enero de 1959, en vísperas de su entrada en La Habana, afirma que el *Movimiento 26 de Julio* es un “movimiento de todas las clases de Cuba que lucha también por los profesionales y los comerciantes en pequeño que aspiran a vivir en un marco de leyes decorosas, por el industrial cubano cuyo esfuerzo engrandece la Nación creando fuentes de trabajo, por todo hombre de bien que quiere ver a Cuba sin su luto diario en estas jornadas de dolor” (Guevara, 1985b:7).

Esta idea de un sujeto revolucionario plural se aleja de la díada ortodoxa (burgueses y proletarios), pero se comprende como un movimiento táctico de los dirigentes rebeldes para producir fracturas en la burguesía cubana (Pérez Stable, 1999: 64-65). Sin embargo, tampoco puede leerse como una mera fuga hacia delante, puesto que esta idea abreva en una experiencia concreta: el fracaso de la huelga del 9 de abril de 1958, que hizo que los líderes guerrilleros comprendieran “una verdad preciosa que era -y que es- que la Revolución no pertenecía a tal o cual grupo sino que debía ser la obra del pueblo cubano entero” (Guevara, 1985b: 13). La categoría “pueblo” es teóricamente vaga, pero políticamente inclusiva[14]. Quienes la reivindican como concepto original de la experiencia cubana señalan que una teoría revolucionaria no necesita demostrar la presencia de un proletariado clásico; le alcanza con comprender que lo decisivo es la existencia de una formación de clase con conciencia proletaria surgida al calor de las luchas populares (Maidanik, 1988: 116-117). En momentos en que la guerrilla debe consolidar sus victorias, la apelación al “pueblo” permite incorporar a sectores que, de otro modo, serían remisos a celebrar el triunfo de “los barbudos”. En uno de sus escritos tardíos, las denominadas “Notas de Praga”, el Che reafirma su convicción inicial al afirmar que en Cuba “no dirigió la lucha el partido de la clase obrera, sino un movimiento policlasista que se radicalizó luego de la toma del poder polí-

[14] La categoría “pueblo” puede remitir, en este contexto, a la también vaga y problemática categoría de “populismo”. En el caso del Che, es indudable que su análisis es claramente clasista y apartado de cualquier versión de los populismos latinoamericanos. Ver Kohan, N. 1997: 201-240; y Maidanik, K. 1988: 116-117. Sobre la relación entre marxismo y populismo, ver el provocador artículo de Simon Clarke (2003), “¿Era Lenin marxista? Las raíces populistas del marxismo-leninismo”.

tico" (en Borrego 2001: 403). El pueblo, entonces, está conformado por las clases que -por diversos motivos- se alzan contra la dictadura pero no necesariamente a favor del socialismo. El carácter proletario de la Revolución es una construcción posterior a la caída del régimen de Batista.

Hacia 1960, el sujeto revolucionario aún no ha cuajado en un colectivo fácilmente identificable. El Che rastrea los componentes del "pueblo" en la propia historia revolucionaria, desde el momento del desembarco del *Granma*. El pueblo es, desde luego, el núcleo guerrillero originario, al cual se le ha sumado el campesinado de la Sierra Maestra, ávido de tierras, oprimido por el latifundio, perseguido y masacrado por los esbirros de Batista (Guevara, 1985b: 11). El campesinado, entonces, se incorpora a las columnas guerrilleras en procura de tierra -de propiedad sobre la tierra-, algo que no debería sorprender si recordamos que Lenin también movilizó al campesinado con la consigna de "Pan, paz y tierra". Con la ley Número 3 dictada en la Sierra Maestra y la Reforma Agraria sancionada luego por el gobierno revolucionario, el campesinado experimenta los primeros frutos de la revolución. Pero, a pesar de su papel decisivo en la lucha armada, el campesinado como parte del "pueblo" tiene una función histórica acotada. Acaso sea acertada la visión de Massari, quien distingue entre el componente estratégico-militar de la revolución, fundado en el campesinado, y el contenido ideológico y la base social de la revolución, estrictamente asociados a la clase trabajadora (Massari, 1997: 144). Guevara piensa que el Ejército Rebelde, mayoritariamente campesino, es ideológicamente proletario, y no se hace ilusiones sobre el rol histórico de los guajiros, a quienes les asigna el papel de auxiliares de la clase obrera (Guevara, 1985e: 8; 1985d: 161). Según el Che, entonces, el campesinado no es *la* clase revolucionaria. A lo sumo, puede ser ganado para la lucha contra el capital bajo la dirección del proletariado. En "Discurso a la clase obrera", de junio de 1960, dice:

> "Ahora, esta charla era llevada directamente a la clase trabajadora, no a los campesinos, sino a los trabajadores, por dos causas. La primera porque *los campesinos han cumplido toda su primera etapa histórica*, han luchado bravamente por conquistar su derecho a la tierra y están empezando a recibir los frutos de esa conquista; están con la Revolución completamente. La clase obrera todavía no ha recibido los frutos de la industrialización, los frutos de la pujanza del movimiento revolucionario. Y no los ha recibido porque lo primero que había que hacer era sentar la base para la industrialización, y esa base estaba dada, precisamente, por el cambio de composición de tenencia de la tierra, es decir, la base estaba dada por la Reforma Agraria" (Guevara, 1985b: 128-9).

Las metas de los campesinos son legítimas aunque limitadas: sólo quieren su pedazo de tierra. Al conseguirlo, no se engaña el Che, el campesinado ha "cumplido toda su primera etapa histórica". El campesino -piensa Guevara- está inevitablemente aferrado a su interés individual; su necesidad de tierra es imperiosa pero repartir los latifundios entre las familias campesinas no es el mejor camino hacia la socialización de la producción agraria. En diciembre de 1964, en una reunión del Ministerio de Industrias, el Che desmantela cualquier sospecha sobre su pretendido "campesinismo". Sus expresiones son, quizás, poco "diplomáticas" pero reflejan cabalmente su pensamiento sobre la cuestión. Dice:

> "El campesino, por más pequeño y pobrecito que sea, es un generador claro de capitalismo [...] ha sido uno de los puntales de la Revolución, el campesino ha estado en todos los momentos al lado de la Revolución, ha luchado en la Sierra, ha sido de los primeros componentes del Ejército Rebelde, pero con todo eso hay que liquidarlo. Ahora ¿la forma de liquidarlo? Bueno, tienen que ser formas distintas; no puede ser la forma de liquidar a un explotador directo porque no es un explotador directo; se va transformando en explotador poco a poco; las condiciones de explotación están limitadas, es pequeño, pero tiene todas las características que retardan el desarrollo de la sociedad. Entonces hay que liquidarlo, todos estamos conscientes que hay que liquidarlo" (Guevara, 1966: 580-581).

Como veremos más adelante, la liquidación en que piensa el Che no es una colectivización forzosa al estilo de Stalin. Sugiere, en cambio, una progresiva transformación del campesino en obrero rural, al ritmo de un cambio tecnológico en la agricultura.

El rol de la pequeña burguesía y la burguesía nacional también ocupa un lugar destacado en las reflexiones de Guevara. El policlasismo táctico de la lucha armada da paso a una apreciación realista sobre la imposibilidad de que los sectores burgueses vayan a liderar un lucha anti-imperialista. El Che estima que un 80 por ciento de la dirigencia revolucionaria pertenece, por su origen, a la pequeña burguesía y, en consecuencia, considera que se requerirá de un persistente trabajo ideológico para corregir las "lacras" propias de esta clase (Guevara, 1966: 522). Además, teniendo presente que las clases se constituyen como tales *en* la lucha, observa que la posición de clase no determina mecánicamente la actitud de los individuos ante el proceso revolucionario. Es ilustrativa, por caso, su afirmación de que los pequeños industriales expropiados no son una amenaza en sí mismos: "el peligro es que el industrial se una como clase y que dé guerra como clase; como persona no es ningún peligro social" (Guevara, 1966: 155).

Hacia 1961, el Che piensa que las burguesías nacionales son completamente incapaces de una "actitud consecuente de lucha frente al imperialismo" y que le "temen más a la revolución popular que a los sufrimientos bajo la opresión y el dominio despótico del imperialismo" (Guevara, 1985g: 32). Por entonces ya es evidente que la Revolución cubana ha provocado una marcada polarización en América Latina, de tal suerte que resulta imposible esperar que la burguesía se ponga al frente de una lucha de liberación nacional. Así, el Che se convence, hacia 1962, de que la construcción del socialismo no puede gestarse en alianza con un partido burgués y de que el tránsito pacífico al socialismo es una quimera. En línea con los postulados de la Segunda Declaración de la Habana, considera que, más temprano que tarde, los partidos burgueses traicionan al pueblo y se pasan decididamente del lado de la reacción y el imperialismo (Guevara, 1985e: 4-5; 1985g: 225-240). Años más tarde, desde la selva boliviana, en el *Mensaje a los Pueblos del Mundo a Través de la Tricontinental* (1967), realiza una síntesis impecable sobre este tópico: "las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola" (Guevara, 1985g: 361). La burguesía no puede ser una aliada, es enemiga, y debe ser derrotada.

Las constantes agresiones yankis, alentadas por la burguesía autóctona cubana, ratifican dolorosamente las tesis del Che. Sus llamados a aplastar definitivamente a los elementos burgueses son impetuosos. "Ahora viene la etapa de luchar contra todos los que internamente traten de socavar nuestra Revolución; contra todos aquellos que pertenecen a las clases sociales explotadoras, que definitivamente han sido derrotados en Cuba, pero que ellos no lo saben; y al no saberlo levantan la lucha un día y otro día, y eso también cuesta el esfuerzo de los cubanos, para cada vez aplastar el intento contrarrevolucionario" (Guevara, 1985c: 33). El esfuerzo del pueblo, que es mayoría, contra una minoría privilegiada, dice el Che, no puede tener otro final que la destrucción de la clase opresora en retirada. "El destino de esa parte pequeñísima del pueblo, que se levanta contra la gran masa del pueblo revolucionario es, indefectiblemente, el de perecer" (Guevara, 1985c: 34). La revolución se radicaliza, el movimiento policlasista se simplifica en la lucha. Ahora, explotados y explotadores se ven frente a frente: "la lucha de clases [...] empezaba a surgir con caracteres nítidos en Cuba; era la lucha de los explotadores que habían perdido el poder, contra los explotados que habían tomado el poder y liquidaban aquella clase" (Guevara, 1985c: 146-47).

La burguesía tiene una aguda conciencia de su rol histórico y de sus intereses. Para salvar la bolsa está dispuesta a sacrificar la corona, decía Marx. Pero en

Cuba no asoma un Luis Bonaparte y, en tales circunstancias, el enfrentamiento con la burguesía es una lucha a muerte (Guevara, 1985c: 149). No hay lugar para los compromisos. La contradicción fundamental se ve en toda su desnudez; el ropaje de conciliación de clases de la fase inicial de la revolución se hace hilachas ante la implacable realidad revolucionaria. La conciliación de clases es una ficción, un artilugio hegeliano que pretende resolver las contradicciones por medio de una pirueta intelectual. Según el Che, lo único que debe conciliarse en la transición es la dirección del proceso productivo con el trabajo productivo directo, no las clases. En este sentido, señala que "esta nueva conciliación de las fuerzas de trabajo con la producción, con la dirección de las empresas productivas, se consigue gracias a que el pueblo en armas logró la victoria, destruyó el antiguo régimen y se colocó como clase dominante en el poder" (Guevara, 1985c: 37-8). El pueblo se ha apropiado de los medios de producción y se ha erigido en clase dominante. Tres elementos distintivos de la dictadura proletaria aparecen con suma claridad: la derrota de la clase explotadora, la constitución de un poder político de la mayoría sobre la minoría y la socialización de los medios de producción.

Una vieja tesis reaccionaria, la "tesis de la perversidad", afirma que todo cambio en una dirección genera un movimiento en el sentido contrario que termina por neutralizar el cambio inicial (Hirschman, 1996: 62 y ss.). El caso cubano es una refutación a ésta y otras tesis que niegan la posibilidad de una transformación revolucionaria. En 1962, el Che reflexiona sobre las escisiones producidas en el seno de la clase dominante pre-revolucionaria y advierte que el cisma en la burguesía cubana reproduce casi punto por punto lo que habían previsto los textos clásicos. Una fracción de la pequeña burguesía se inclina hacia el lado de la revolución. Esta fracción burguesa es, sostiene Guevara, "más consciente, ideológicamente más alerta, más patriótica, más valiente, sin medios de producción ni pequeños siquiera en sus manos". Otro sector, ligado por sus intereses y su ideología a la vieja forma de dominación, comienza a conspirar contra la revolución o huye hacia el extranjero. Uno de los corolarios de esta fuga es un gran número de empresas que quedan vacantes y que pasan automáticamente a manos del Estado (Guevara, 1985c: 85). Frente a este fenómeno, el Che considera que "nunca hubo aquí engaños, nunca se tuvo una carta escondida en ninguna manga, todo el mundo sabía que se estaba luchando por el bienestar del pueblo y, poco a poco, fuimos dándonos cuenta todos cómo el bienestar del pueblo estaba directamente relacionado con la confiscación y la destrucción de los poderosos" (Guevara, 1985c: 145-6). Así, en medio de la lucha, el Estado revolucionario se adueña de

los medios de producción: hay fábricas recuperadas, intervenidas y nacionalizadas, las cuales formarán la base para organizar el Departamento de Industrias y luego el Ministerio de Industrias, bajo la dirección del Che.

En una formación social capitalista, el conjunto de los oprimidos no corresponde exactamente al subgrupo de los explotados. Por eso, cuando el Che habla de explotados, lo hace con precisión teórica: está hablando de la clase obrera. Durante la lucha guerrillera aprendió que el éxito de la revolución depende de la entrada en escena de la clase obrera urbana, pero es muy consciente de que la clase trabajadora cubana, además de sufrir problemas organizativos, es estructuralmente débil (Guevara, 1985b: 12). "Cuba, como todos los países subdesarrollados, no tiene un proletariado pujante", afirma el Che (Guevara, 1985b: 129). A principios de 1960, el proletariado cubano está en vías de constituirse como clase para sí, mientras que la base militar de la revolución todavía reside en el campesinado, cuyas reivindicaciones han sido satisfechas mediante el reparto de tierras de la Reforma Agraria. En este contexto, Guevara advierte que es inexorable la integración del campesinado a la clase obrera a través de la introducción de nuevas tecnologías en la agricultura. En el ya mencionado "Discurso a la Clase Obrera", el Che sostiene:

> "Además como tercera gran obligación de los obreros, además de producir y ahorrar, es la de organizarse, organizarse, no en el sentido anterior de organizarse como clase contra clase, organizarse para poder rendir más a la Revolución, que es rendir más al pueblo, que es rendir más a la clase obrera. *Porque cada vez la diferencia entre campesinos y obreros, por ejemplo, va a disminuir hasta convertirse en cero*. Ya hay un grupo de obreros agrícolas, trescientos mil, que van a trabajar la tierra por métodos cada vez más mecanizados, cada vez se transforman en obreros más técnicos, y así *todo el mundo se va transformando en obrero*, todo el mundo que esté directamente en la producción, y hay que ir desarrollando eso y pensando como un gran todo en la Nación" (Guevara, 1985b: 148-9).

Este fragmento reviste una singular importancia en términos teóricos, puesto que el hecho de que *todos sean vistos sólo como obreros* es una característica propia de la primera fase del comunismo y una condición necesaria para la implementación del Principio de Contribución (ver 2.3). Se plantea, asimismo, otra cuestión fundamental: Guevara está instando a los obreros a organizarse no ya como clase *contra* clase, sino como clase *para sí*. La organización de clase *contra* clase representa sólo una fase inicial de la lucha, que culmina, en el mejor de los escenarios posibles, con la constitución de la clase en sí y para sí (Elster, 1998: 345-347).

Sin embargo, la organización de la clase obrera es una tarea nada fácil. Las rémoras del pasado capitalista persisten obstinadamente. El atraso ideológico, las marcas de nacimiento, son también un enemigo instalado en la conciencia de los trabajadores (Guevara, 1985c: 313). Para el Che, la tensa relación entre los sindicatos y la administración de las fábricas prueba que la construcción del Estado proletario está plagada de obstáculos. En 1962, Año de la Planificación, Guevara cuestiona a los sindicatos que mantienen una actitud desconfiada hacia el gobierno revolucionario. Alienta tanto a los administradores como a los jefes sindicales a abandonar la vieja mentalidad de patrono, los unos, y de clase obrera explotada, los otros. Les pide a los dirigentes sindicales (en su mayoría burócratas ligados al Partido Socialista Popular, alineado con la URSS) que miren más allá de las meras reivindicaciones económicas y adopten una perspectiva revolucionaria. En este marco, asevera:

> "*la base de nuestra Revolución socialista está en la clase obrera. La clase obrera es el motor de la Revolución, es su razón de ser y al establecerse como decisión fundamental de nuestro pueblo la construcción del socialismo*, se establece también, paralelamente la dictadura del proletariado, es decir, *la dictadura democrática* de la clase obrera a todos los niveles en los países que entran en la construcción del socialismo" (Guevara, 1985d:130).

Poco tiempo después, al volver sobre esta misma idea en una de las reuniones bimestrales del Ministerio de Industrias, enfatiza: "hay dos cosas que defender: *el principio de que ésta es una revolución proletaria* y el principio, que hay que mantener a toda costa, de que la gente debe ganarse el dinero trabajando y que *el trabajo es una obligación de la sociedad socialista*" (Guevara, 1966: 276). El fatigoso camino de la constitución de la clase culmina, entonces, en la dictadura proletaria. La clase obrera es "base", "motor" y "razón de ser" de la revolución socialista, el Principio de Contribución se insinúa al establecerse la obligatoriedad social del trabajo, y la construcción del socialismo avanza a través de una dictadura "democrática" de la mayoría[15].

---

[15] El vínculo que el Che busca construir entre la dirigencia revolucionaria y las masas obreras choca a menudo con la burocracia sindical, asociada al pro-soviético Partido Socialista Popular. Por eso, impulsa la creación de Consejos de Justicia Laboral para resolver los conflictos entre trabajadores y administradores y, de este modo, desplazar a los sindicatos, que expresan una estructura de clases ya superada. Dice el Che: "realmente, seguro que si nosotros hiciéramos una encuesta todo el mundo estaría de acuerdo [con los Consejos]. Los únicos que no estarían de acuerdo es, una cosa efectiva, humana pero mala, es la burocracia sindical que se ha creado, que naturalmente le hablan de que tienen que volver trabajar con las manitos y el hombre dice: 'oye, yo hace 18 años que soy dirigente sindical; ¿empezar de nuevo?'" (Guevara, 1966: 579-580). Con todo, el Che es consciente de que no se puede dejar indefensos a los obreros y, por lo tanto, piensa que los sindicatos deben seguir existiendo por un tiempo, aunque ya sean anacrónicos.

2.2.2 Democracia y socialismo

Hemos afirmado que la dictadura del proletariado debe ser entendida como una forma democrática de dominación política de la mayoría sobre la minoría. Es preciso puntualizar esta correspondencia entre dictadura proletaria y democracia, puesto que el modelo rawlsiano y su concepción de una "sociedad bien ordenada" suponen la existencia de instituciones democráticas. Quedaría frustrado el intento de introducir elementos de la justicia rawlsiana en la teoría de la justicia marxista si se partiera de la premisa de que el socialismo es incompatible con la democracia. En lo que toca al caso cubano, se advierte claramente que la democracia de los trabajadores brinda sustento a la elección y legitimación de los principios de justicia distributiva. Así, el primer esbozo del Principio de Contribución se inscribe en la misma frase en la que el Che sitúa a la democracia y la libertad como objetivos de la revolución. En un artículo publicado poco antes de entrar en La Habana, Guevara sostiene que la revolución se realiza "por la democracia y la libertad, por el derecho de ser hijos libres de un pueblo libre, y por que *el pan de cada día sea la medida exacta de nuestro esfuerzo cotidiano*" (Guevara, 1985b: 7). La Revolución, entonces, se plantea objetivos de libertad y democracia, instrumentos necesarios para que exista una distribución justa de beneficios y cargas sociales según el esfuerzo cotidiano. A esta temprana declaración, el Che añade el concepto de "democracia armada" y sostiene que las medidas adoptadas por el gobierno, como la reforma agraria, la creación de un extenso mercado interno y la diversificación productiva, apuntan al logro de la "justicia social". Es decir, la idea de democracia (en este caso, de democracia armada) es inseparable de la idea de justicia social (Guevara, 1985b: 18).

Para apreciar la relación entre democracia y socialismo es importante enfatizar que la democracia plena es inviable en sistema capitalista. En este sentido, Atilio Boron ha elaborado un interesante contrapunto entre democracia y mercado. Sostiene este autor que la democracia siempre se mueve de abajo hacia arriba, a diferencia del mercado en el cual las decisiones son tomadas por unos pocos actores en la cúpula; la democracia incluye, el mercado excluye; la democracia tiene a la justicia como guía; el mercado, al lucro; la democracia es expansiva y ciudadaniza; el mercado tiende a privatizarlo todo, a convertir todo en mercancía (Boron, 2000b: 104 y ss.). Esta idea de democracia como manifestación de una voluntad de abajo hacia arriba, inclusiva, expansiva y orientada a la consecución

de la justicia social, se expresa claramente en el Che, también durante los primeros momentos de la revolución.

En el marco de la implementación de la Reforma Agraria, el Che sostiene que es preciso "constituir una gran federación nacional campesina, que sea la encargada de distribuir toda la tierra, pero que sea controlada directamente por el pueblo, es decir, la constitución de estas federaciones debe *nacer de la voluntad popular* y no de la voluntad de ningún gobierno, por bueno que sea". Estas organizaciones campesinas "deben constituirse *de abajo hacia arriba por el voto popular y no de arriba hacia abajo*" (Guevara, 1985b: 26). Así, el primer gran acto distributivo, la Reforma Agraria, viene asociado a un esquema profundamente democrático. Para el Che, no hay duda de "que esta democracia de obreros y campesinos que ha sabido repartir la justicia social sabrá también en su momento impartir la justicia revolucionaria" (Guevara, 1985b: 72). De este modo, el Che pone a la democracia como precondición de la justicia social. Las dos ideas son inseparables, ya que no puede haber justicia social sin democracia sustantiva. La democracia no debe ser un mero procedimiento para la toma de decisiones ni reducirse a la periódica elección de representantes. La democracia supone un *demos* que decide y controla los asuntos económicos, algo que el Che tiene muy presente al decir:

> "El pueblo no puede siquiera soñar con la soberanía si no existe un poder que responda a sus intereses y a sus aspiraciones, y poder popular quiere decir no solamente que el Consejo de Ministros, la Policía, los Tribunales, y todos los órganos de Gobierno estén en manos del pueblo. También quiere decir que los órganos económicos van pasando a manos del pueblo. El poder revolucionario o la soberanía política es el instrumento para la conquista económica y para hacer realidad en toda su extensión la soberanía nacional" (Guevara, 1985b: 83).

Libertad de conciencia y discusión pública son otros de los rasgos constitutivos de la democracia. El Che no sólo suscribe a estos principios; los practica. En un discurso ante estudiantes universitarios, en octubre de 1959, expone los alcances y los límites de la democracia armada. Asegura que cada quien puede pensar como le venga en gana, a nadie se le preguntará su opinión política frente a hechos concretos, a nadie se lo cuestionará por su credo. Pero al mismo tiempo, deja entrever que el Ejército Rebelde no tolerará acciones contrarias a sus metas (Guevara, 1985b: 35). De algún modo, el Che está iniciando su lucha contra el éxodo de técnicos, una de las expresiones más palpables y lesivas de la contrarrevolución. Por ende, reclama para el Estado revolucionario el derecho a fijar cupos

y orientaciones universitarias. Sabe que está hiriendo la sensibilidad liberal de su auditorio. Por eso explica: “Eso es dictadura, y está bien: es dictadura. Pero ¿es la *dictadura de las circunstancias* la misma dictadura que existía antes en forma de examen de ingreso o en forma de matrículas, o en forma de exámenes que fueron *eliminando a los menos capaces*? (Guevara, 1985b: 36). La Revolución no excluye, sólo ejerce su potestad legítima de regular el sistema educativo superior en función de sus objetivos y necesidades.

El Che prefiere mostrarse como un polemista antes que como un conferencista, porque, para él, la discusión es “siempre saludable en un régimen democrático” (Guevara, 1985b: 40). Por ello, pese al rigor propio de las circunstancias revolucionarias, no deja de señalar un elemento fundamental de la democracia: la deliberación racional. Así, el gobierno revolucionario, en palabras del Che, “llama simplemente a la realidad a los estudiantes: llama al raciocinio, que es tan importante en momentos revolucionarios, y a la discusión, de la cual surge necesariamente el raciocinio” (Guevara, 1985b: 38). La realidad puede ser aprehendida racionalmente y la razón se constituye en el diálogo; se trata de una interesantísima afirmación por parte del Che, ya que también para la tradición liberal, desde J. S. Mill hasta Rawls, la justificación de las razones es siempre un hecho social y público. En la discusión pública se constituye y se pone a prueba, además, la comunidad justificatoria, lo cual es crucial a la hora de establecer e implementar principios normativos de justicia (ver 3.3).

Conviene subrayar el sentido de dos de las expresiones recién citadas. Por un lado, el Che señala que la dictadura proletaria está inextricablemente asociada a la *dictadura de las circunstancias*, lo cual nos remite a la percepción guevariana de las circunstancias de justicia que, en este caso, están signadas por la la escasez de técnicos. Por otro, cuando aduce que el anterior sistema universitario eliminaba a los *menos capaces,* está poniendo en discusión un aspecto central para las teorías igualitarias: la irrelevancia moral de las contingencias naturales y sociales; en definitiva, la irrelevancia del azar (ver Capítulo 3).

La convicción democrática del Che puede verificarse también en función de un crierio que Robert Dhal denomina *comprensión ilustrada* [*enlightened understanding*], según el cual cada ciudadano debe tener derecho a iguales oportunidades para formular sus preferencias en el tiempo requerido para tomar alguna decisión (Dahl, 1998: 113). Guevara tiene en cuenta este criterio por cuanto, a su entender, “la divulgación es una cosa muy importante en un régimen en el cual el conocimiento por parte del pueblo de lo que se va a hacer es fundamental para

que se haga; no solamente el conocimiento, sino el conocimiento y la aprobación" (Guevara, 1985c: 81-82). En los hechos, el Che se ocupa de que la información relevante para la toma de decisiones siempre esté disponible para los trabajadores. Se encarga personalmente de dar a conocer sus puntos de vista, desde la tribuna en los actos públicos, en las intervenciones radiales y televisivas, como columnista en las publicaciones del Ejército Rebelde, como polemista y teórico en el curso del Gran Debate Económico. Por su iniciativa, como Ministro de Industrias, son creadas las revistas *Nuestra Industria Tecnológica* y *Nuestra Industria Económica*. Cumple así, el Che, con un requisito necesario de todo procedimiento democrático: que el *demos* tenga la posibilidad de informarse y comprender los asuntos sobre los que deberá decidir. Con sus más y con sus menos, la determinación democrática del Che no puede ser negada.

***

Antes de abocarnos al análisis del Principio de Contribución, debemos realizar algunas breves consideraciones adicionales sobre la transición cubana. El Che comprende que la Revolución presenta aspectos que la hacen, de algún modo, excepcional. El carácter de la transición aparece como un caso único, no contemplado en la teoría ni mecánicamente asimilable a otras revoluciones socialistas. Tal como vimos en 1.3, el Che timonea la nave revolucionaria sobre aguas poco exploradas. Las cartas de navegación que le proporcionan los textos clásicos del marxismo son borrosas. Por ejemplo, en su artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", al referirse a la *Crítica del Programa de Gotha,* el Che señala que este texto sólo toca "de pasada" el problema de la transición (ver 3.6.1). Más aun, en su escrito más famoso, "El Socialismo y el Hombre en Cuba", Guevara se muestra insatisfecho con la descripción que Marx ofrece sobre la fase transicional. Explica el Che:

> "Debemos considerar, además, como apuntáramos antes, que *no estamos frente al período de transición puro*, tal como lo viera Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*, sino a una nueva fase no prevista por él; primer período de transición del comunismo o de la construcción del socialismo. Este transcurre en medio de violentas luchas de clase y con elementos de capitalismo en su seno que oscurecen la comprensión cabal de su esencia. *Si a esto se agrega el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período*, cuya economía política no se ha desarrollado, debemos convenir en que todavía estamos en pañales y es *preciso dedicarse a investigar todas las características primordiales del mismo antes de elaborar una teoría económica y política de mayor alcance*" (Guevara, 1985f: 264).

Esta es una de las más contundentes críticas del Che al estancamiento del pensamiento marxista. La alusión al "escolasticismo" está indudablemente dirigida a los manuales soviéticos. Puesto que la economía política de la transición ha sido insuficientemente analizada -piensa Guevara-, resulta imperioso dedicarse al estudio y a la elaboración de una teoría integrada sobre este período. Es que, para el Che, la transición cubana es mucho más compleja que la secuencia pronosticada por Marx. En vez de los dos períodos clásicos, socialismo (fase inferior) y comunismo (fase superior), el Che vislumbra tres etapas, a saber: construcción del socialismo, socialismo y comunismo. La primera se caracteriza por una "violenta lucha de clases" y "elementos de capitalismo en su seno". Esta descripción no es diferente de la que Marx propone para el socialismo, toda vez que en este período se instaura la dictadura proletaria y se verifica la persistencia de las "marcas de nacimiento" de la vieja sociedad. Por eso, la etapa guevariana de "construcción del socialismo" ya está contenida en la fase inferior anticipada por Marx. Así, los elementos centrales previstos en la teoría están presentes en la transición cubana: dictadura revolucionaria del proletariado, formas de decisión democráticas, abolición del Estado burgués, derrota de la clase capitalista, socialización (paulatina) de los medios de producción, persistencia de rasgos y categorías capitalistas y, por supuesto, un esquema distributivo que corresponde al Principio de Contribución. La existencia de estos elementos basta para identificar la transición cubana como un caso "previsto" por la teoría. En la próxima sección, veremos cómo opera el Principio de Contribución en un modelo ideal, y luego, en 2.4, cómo se aplicó en la Cuba revolucionaria.

2.3 Proporcionalidad socialista

El Principio de Contribución, también conocido como Principio Socialista de Proporcionalidad, es la norma distributiva que Marx propone, en la *Crítica del Programa de Gotha,* para la primera fase del comunismo. Lo concibe como alternativa correcta a la inviable pretensión de los socialistas alemanes de distribuir la totalidad del producto social entre los trabajadores. El principio marxiano prescribe que cada obrero debe recibir una cantidad de bienes directamente proporcional al tiempo o a la intensidad del trabajo que ha realizado, pero sólo después de que se hayan hecho algunos descuentos para un fondo común, destinado a atender asuntos de inversión, administración y asistencia social, entre otros. Por lo tanto, cada quien recibe según su contribución a la creación de riqueza social, pero no el valor total de lo que ha creado. Marx sostiene que este principio es

defectuoso pero inevitable. El mayor defecto, según Marx, es que el resultado de la distribución de bienes de consumo está determinado por la productividad de cada individuo, esto es, por sus "privilegios naturales". Esta norma distributiva que considera a las personas sólo *como* trabajadores refleja la persistencia del derecho burgués, el cual mide todos los casos con una misma vara y, en consecuencia, produce resultados injustos. El hecho de que Marx califique como un defecto a la incidencia de factores que dependen de la "lotería natural" -para usar lenguaje rawlsiano- y que entienda que estos factores son moralmente irrelevantes, entraña una crítica a la idea de que cada persona es propietaria absoluta de sí misma (tesis de auto-propiedad) y a los efectos distributivos de la "libertad natural". Sin embargo, cuando considera que este esquema de reparto es inevitable, Marx nos deja sin una respuesta adecuada para superar los defectos del Principio de Contribución. Como veremos en el Capítulo 3, el Principio de Diferencia rawlsiano es un buen candidato para corregir las deficiencias de la distribución socialista.

Ya hemos señalado que Marx tenía una concepción de lo justo, especificada en dos principios distributivos que están ordenados, jerárquicamente, en función de algo mejor. También dijimos que el comunismo, como movimiento real, se edifica sobre las bases materiales, ideológicas y morales del capitalismo. Y adujimos que si bien el discurso ético puede mantener autonomía respecto de las circunstancias sociales, el realismo moral marxista exige resolver en la práctica la dicotomía entre lo correcto y lo posible. Desde esta perspectiva abordaremos el análisis del Principio de Contribución que Marx postuló para la primera fase de la sociedad comunista. En 2.1 explicamos que la fase inferior de la sociedad comunista (también conocida como socialismo) corresponde, en el plano político, a la dictadura del proletariado; supone la socialización de los medios de producción y, entre otros rasgos, establece una perspectiva según la cual todos aquellos individuos en condiciones de contribuir al proceso productivo son vistos sólo *como* trabajadores. Sin embargo, esta fase todavía arrastra algunos "defectos" capitalistas: las denominadas "marcas de nacimiento".

¿Es ésta una sociedad justa? Marx piensa que no. Por un lado, las circunstancias objetivas de justicia perduran, ya que si bien las fuerzas productivas han entrado en contradicción con las relaciones de producción, están lejos de garantizar una abundancia capaz de tornar superflua a la justicia. Por otro, las motivaciones individuales aún responden al afán de lucro y al individualismo típicamente capitalistas, lo cual ilustra la persistencia de las circunstancias subjetivas de justicia. Para esta fase, Marx describe y prescribe un esquema distributi-

vo basado en el denominado Principio de Contribución, al cual Cohen designa como Principio Socialista de Proporcionalidad (Cohen, 1995b: 123). Jon Elster lo ha formulado de la siguiente manera: "A cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para la inversión, bienes públicos, fondos para los que no pueden trabajar, etc." (Elster, 1998: 229). Se halla implícita en esta fórmula una primera cláusula que impone el deber de trabajar a todos los que están en condiciones de hacerlo. Luego, el principio completo podría enunciarse así: *"De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes"*.

En la fase inferior del comunismo, una vez que los medios de producción han sido convertidos en propiedad social, la totalidad de la riqueza producida debe ser distribuida. Pero antes de que los medios de consumo alcancen a cada individuo, hay que realizar algunas deducciones para beneficio del conjunto y para asegurar las condiciones de reproducción del sistema. El listado de deducciones que Marx ofrece en la *Crítica del Programa de Gotha* dista de ser exhaustivo pero es suficiente para dar una idea más o menos aproximada de cómo procederá la distribución socialista. En primera instancia, parte de la riqueza social debe ser retenida para satisfacer lo que Marx denomina "necesidades económicas", a saber: a) recursos para el reemplazo de los medios de producción ya usados, para la expansión de la producción, para un fondo de reserva contra accidentes o perturbaciones naturales, entre otras contingencias. En segunda instancia, llega la distribución de los medios de consumo, pero aún no a escala individual. De la riqueza remanente, una vez hechas las primeras deducciones, es preciso retener recursos para: b) cubrir los costos generales de la administración que no están directamente ligados a la producción (esta parte, dice Marx, tenderá a decrecer), c) satisfacer las necesidades comunes, esto es, las escuelas, los servicios de salud, etcétera (estas deducciones irán incrementándose paulatinamente) y d) asistir a los que no pueden trabajar[16]. Sólo cuando se han separado estas cuotas del *stock* de riqueza social, puede realizarse la distribución de los medios de consumo para los productores individuales. Por lo tanto, "el fruto 'íntegro del trabajo' se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el 'fruto parcial', aunque lo que se quite al productor como individuo vuelva a él, directa o indirectamente, como miembro de la sociedad" (Marx, 1973a: 424).

[16] En la formulación del Principio de Contribución hemos optado por un enunciado sintético, en el cual las deducciones detalladas en a) y b) quedan incluidas como "necesidades económicas", mientras que las deducciones especificadas en c) y d) caen bajo el rótulo de "necesidades comunes".

El Principio de Contribución, pues, se aplica -estrictamente- a la distribución de los medios de consumo a escala individual. Marx lo explica así:

> "El productor individual recibe de la sociedad -después de realizadas las obligadas deducciones- exactamente lo que le ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo del productor individual es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un testimonio [certificado] de que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este testimonio recibe de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que ha rendido. La misma cuota de trabajo que ha dado a la sociedad en una forma, la recibe de ésta en otra forma distinta. Aquí prevalece, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancía, por cuanto éste es intercambio de valores iguales. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. Pero en lo que se refiere a la distribución de éstos entre los distintos productores, prevalece el mismo principio que en el intercambio de mercancías equivalentes: una cantidad de trabajo en una forma, es cambiada por otra cantidad de trabajo, en otra forma distinta" (Marx, 1973a: 424).

La cantidad de trabajo individual, como fracción del trabajo social, se divide en dos partes: una va directamente al fondo común y la otra se expresa en un certificado que permite a cada obrero retirar los medios de consumo necesarios de los "depósitos sociales". Marx no se engaña: advierte que, en último análisis, el principio que regula este mecanismo es similar al que rige en el intercambio de mercancías, como intercambio de valores equivalentes. La diferencia crucial radica en que en estas "nuevas condiciones" los frutos del plus-trabajo no van a engrosar las arcas de una clase propietaria de los medios de producción, sino que pasan a manos de la sociedad misma para satisfacer "necesidades económicas" y "necesidades comunes". Es preciso recordar este punto en particular, puesto que implica que la distribución según las necesidades (Principio de Necesidades) ya está operando en esta fase, aunque no en forma plena. Además, el hecho de que "nadie puede dar sino su trabajo" revela que, en efecto, se ha consumado la abolición de la sociedad de clases, la explotación capitalista ha sido superada y el Estado proletario es el único empleador. "En cierto sentido el individuo vende su fuerza de trabajo, pero a la 'sociedad' en vez de a un capitalista individual, por ende no hay formación de clases" (Elster, 1998: 450). La desigualdad de clase, estructural en el capitalismo, ha sido superada; pero aún no se logra la igualdad de condición.

La persistencia de algunos elementos capitalistas hace que el nuevo modelo distributivo sea menos que óptimo. La concepción burguesa del derecho perdura como criterio de reparto, ya que el intercambio de equivalentes corresponde a la noción de "derecho igual". Marx admite que, pese al progreso que significa la asignación de cuotas de consumo según la contribución individual, "este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa" porque "el derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad aquí, consiste en que se mide por una misma norma, el trabajo" (Marx, 1973a: 425). Si se actualizara el vocabulario marxiano a la luz de los recientes aportes de las teorías igualitarias, podría decirse que el Principio de Contribución iguala a los individuos en función de una única "variable focal" (término acuñado por Amartya Sen); esto es, en función de la cantidad de trabajo aportado a la creación de riqueza social. En consecuencia, sólo se ha conseguido una forma de igualdad simple, repleta de limitaciones burguesas. El mérito y la exigencia de incentivos impregnan a la distribución socialista. Si bien el primer paso hacia la igualdad ha sido dado mediante la socialización de los medios de producción, la distribución de los bienes de consumo entre los productores individuales está viciada por la influencia de factores moralmente arbitrarios; en otras palabras, no contempla el hecho de que las capacidades productivas individuales son diferentes y que esto se origina por fuera del ámbito de responsabilidad de cada persona. Luego, "la diversidad inherente a los seres humanos implica que tratarlos de manera igual respecto de una 'variable focal' puede acarrear considerables desigualdades en otras dimensiones" (Callinicos, 2000: 52).

En resumidas cuentas: el Principio de Contribución supone una igualdad inicial en el acceso a los recursos materiales (ya que hay socialización de los medios de producción), pero permite que los desiguales atributos personales (fuerza, ingenio, salud, resistencia, etc.) influyan en la distribución final. Para los que sostienen la tesis de auto-propiedad (cada uno es propietario absoluto de sí mismo), el Principio de Contribución es justo porque, en definitiva, deja que cada persona se beneficie del uso de sus atributos personales. Pero, para autores como John Rawls, los atributos individuales tienen origen en las contingencias naturales y sociales y, por ende, son totalmente irrelevantes en términos distributivos. Por el momento, basta observar que Marx considera injusto el uso de una única medida para tratar a todos como iguales. Por eso, al analizar los límites del Principio de Contribución, sostiene:

> "Un hombre es superior física o intelectualmente a otros y rinde pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o puede trabajar más tiempo; y el trabajo para servir como medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de

otro modo deja de ser una norma. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo igual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada hombre no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los hombres, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por lo tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una norma igual; pero los individuos desiguales (no serían distintos hombres si no fuesen desiguales) pueden medirse por la misma norma siempre y cuando se los enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando se los mire solamente en un aspecto *determinado;* por ejemplo, en el caso concreto, *sólo en cuanto obreros,* y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás [...] A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal como surge de la sociedad capitalista luego de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho nunca puede ser superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado" (Marx, 1973a: 425, *itálicas* en el original).

Este párrafo merece una atención especialísima. La mirada marxiana está aquí fuertemente influida por una concepción de justicia puramente jurídica (Wood, 1980: 5). Por ende, en virtud de esta estrecha visión, Marx parece pensar que alcanza con "remover la escasez y el conflicto de clase para que la moralidad de la ley (*Recht*) desaparezca. La moralidad de la emancipación demanda la abolición de las condiciones que requieren una moralidad de la ley" (Lukes, 1998: 388). En otras palabras, Marx afirma que el derecho burgués, que se expresa en la distribución proporcional a los aportes individuales, es insuperable en esta etapa, dadas la insuficiente abundancia y la persistencia de motivaciones capitalistas. En esta dimensión *explicativa,* unida a un prudente realismo moral, Marx tiene toda la razón. El problema es que no consigue articular plenamente la dimensión explicativa con la dimensión *normativa* de su pensamiento, la cual condena explícitamente la influencia de los diferentes atributos personales. La clave está en el concepto de "privilegios naturales".

Marx no es indiferente a las diferencias. Al contrario, toda su teoría está centrada en el estudio del hombre real y activo, en franco desafío a las entelequias que, como el ciudadano, procuran diluir las desigualdades de la sociedad civil en el Cielo de la política. Por eso, subraya un aspecto de profundas implicancias normativas: el hecho de que diferentes individuos puedan aportar desiguales cantidades de trabajo al fondo social se debe lisa y llanamente a la existencia de *"privilegios naturales"*. Esto significa que las desiguales capacidades productivas

de las personas están condicionadas por circunstancias ajenas a su voluntad, son producto de la suerte bruta, y sacar ventaja de ellas no es moralmente aceptable; por eso mismo Marx habla de "privilegios". En este punto comenzamos a introducirnos en uno de los asuntos medulares tanto para el pensamiento marxiano cuanto para el sistema rawlsiano: la injusticia del azar; o, mejor dicho, cómo debería manejarse el azar para que no se traduzca en resultados injustos.

El fragmento que estamos analizando ilustra, entonces, cómo Marx es consciente de que las capacidades individuales, fruto de factores azarosos, son moralmente irrelevantes cuando se trata de formular principios de justicia. En primer término, al describir las capacidades productivas como "privilegios naturales", Marx no está lejos de decir, con Rawls, que cualquier cosa que surja de la "lotería natural" o de la "lotería social" es moralmente irrelevante desde el punto de vista de la justicia. En segundo lugar, al afirmar que "el derecho debería ser desigual", está echando los cimientos para justificar las desigualdades en términos distributivos, particularmente de riqueza e ingresos. Por último, Marx cree que estos "defectos" del derecho burgués son "inevitables", ya que corresponden a las "marcas de nacimiento" que el socialismo hereda del útero de la sociedad capitalista y al insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas. Ahora bien, el hecho de que Marx hable de la influencia de los "privilegios naturales" como un "defecto" en la distribución constituye un inequívoco juicio moral. "Marx rechazaba la idea de derechos iguales, no porque no fuera amigo de la idea de tratar a todos como iguales, sino precisamente porque él pensaba que los derechos fallaban como medio para cumplir con este ideal. De hecho, la idea de igualdad moral es básica en el pensamiento de Marx" (Kymlicka, 1997: 163). El Principio de Contribución es derecho burgués y, como tal, iguala a las personas sólo en un aspecto (en tanto trabajadores), pero permite la incidencia de otros factores: los privilegios naturales. Por eso, más adelante sostendremos que el Principio de Diferencia rawlsiano está mejor equipado para superar las limitaciones de la distribución socialista.

Hay un texto poco conocido que, a nuestro juicio, resulta crucial para comprender cuán tempranamente Marx había apreciado el problema de los "privilegios naturales" y cómo, desde un comienzo, la estructura de su concepción de la justicia está más o menos bien definida. El fragmento en cuestión aparece en *La Ideología Alemana* y dice:

> "Uno de los principios vitales del comunismo, un principio que lo distingue de todo socialismo reaccionario es […] que las diferencias de cerebro y habilidad intelectual no implican diferencias de ningún modo en la naturaleza del estómago

> o de las necesidades físicas; por lo tanto el falso aserto, basado en circunstancias existentes, 'a cada quien de acuerdo a sus habilidades', debe ser cambiado, en la medida en que se refiere al disfrute en su sentido estrecho, por el aserto 'a cada quien según su necesidad'; en otras palabras, una forma diferente de actividad, de trabajo, no justifica desigualdades, no confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute'" (en Geras 1990: 258)[17].

Es notable la semejanza que guarda este pasaje con los cuestionamientos que Marx le hace al Principio de Contribución en la *Crítica del Programa de Gotha*. Se verifica aquí, nuevamente, una clara impugnación a la influencia de los atributos azarosos en los resultados distributivos. El principio de proporcionalidad es rechazado como "falso" y, en su lugar, la distribución conforme a las necesidades aparece como una norma superior. Las diferencias individuales inmerecidas no "justifican" desigualdades ni en el acceso a los recursos (posesiones) ni en el bienestar (disfrute). A Marx no le importa sólo lo que los individuos poseen, sino también lo que son capaces de hacer con sus posesiones, o sea, su capacidad de disfrutar (ver 4.2).

Por lo visto, cabe sospechar que Marx tenía el Principio de Diferencia en la punta de la lengua, porque identificaba los talentos naturales y circunstancias sociales como factores que deben ser neutralizados al escoger principios de justicia. En cierta forma, esta idea ya está implícita cuando afirma que la humanidad debe emprender "la tarea de reemplazar el dominio de las circunstancias y de la fortuna sobre los individuos por el dominio de los individuos sobre la fortuna y las circunstancias" (Marx y Engels 1996: 117). En rigor, una de las consecuencias de la revolución proletaria es que el dominio de las circunstancias es severamente disminuido por la abolición de la propiedad privada y los restantes cambios estructurales. Pero la influencia de los privilegios naturales en la distribución de medios de consumo todavía conduce a resultados injustos.

Algunos autores contemporáneos le restan filo normativo al Principio de Contribución. Cohen lo considera una forma "trunca" de auto-propiedad y moralmente poco atractivo (Cohen, 1995b: 124); Rawls lo clasifica como un mero "precepto de sentido común" (Rawls, 2000: 282); y Allen Wood como una simple predicción de cómo habrán de distribuirse los bienes en el socialismo (Wood, 1989: 167-168). Podríamos conceder que el principio de proporcionalidad no es un enunciado normativo completo, pero, en todo caso, preferimos hablar de un principio normativo "débil", dictado más por las circunstancias que por imperativos éticos.

---

[17] Es probable que este fragmento no haya sido escrito directamente por Marx y Engels, sino por Moses Hess (Geras, 1990: 258-259).

Con todo, es preciso resaltar que la cláusula contributiva, que exige que todos trabajen -con excepción de quienes efectivamente *no pueden* hacerlo- está concebida en un registro claramente prescriptivo. Por lo tanto, desde este punto de vista, puede hablarse de un principio claramente normativo. Además, en último análisis, durante el socialismo ya comienza a operar *el* principio de justicia por excelencia, el Principio de Necesidades. Esto puede verse en el hecho de que buena parte de la riqueza social es deducida para satisfacer "necesidades comunes". En rigor, según Elster, "cuando se refiere a los 'defectos' del Principio de Contribución, Marx implícitamente está invocando un principio de justicia superior", el Principio de Necesidades (Elster, 1998: 222). En consecuencia, el Principio de Contribución puede juzgarse desde dos perspectivas.

> "Mirado desde un lado, sirve como criterio de justicia que condena la explotación capitalista como injusta. Mirado desde el punto de vista del comunismo totalmente desarrollado, es condenado como inadecuado por la pauta superior expresada en el Principio de Necesidades. Un capitalista físicamente apto que recibe ingresos sin trabajar representa una violación injustificada del Principio de Contribución -una violación que no es justificada por el Principio de Necesidades. En contraste, un inválido que recibe asistencia social sin contribuir en nada representa una violación de Principio de Contribución que *es* justificada por el Principio de Necesidades. Luego, Marx tenía *una teoría de la justicia jerárquica*, por la cual el Principio de Contribución provee un criterio de *second best [segundo mejor]* cuando el Principio de Necesidades no está históricamente maduro para su aplicación. La explotación capitalista es doblemente injusta porque no obedece a ninguno de estos principios. El 'derecho igual' de la primera fase del comunismo, también es injusto, pero menos, ya que sólo viola el Principio de Necesidades" (Elster, 1998: 230).

Este impecable análisis de la interacción entre los dos principios distributivos marxianos nos permite reafirmar algunas proposiciones fundamentales. Por un lado, que la teoría de la justicia que subyace a los escritos de Marx está compuesta por principios ordenados jerárquicamente. Por otro, que el Principio de Necesidades, concebido como norma de justicia comunista por excelencia, es una guía de políticas y, al mismo tiempo, una herramienta crítica para evaluar los alcances y límites de otros principios alternativos. Finalmente, según Elster, los resultados no igualitarios que arroja la aplicación del Principio de Contribución lo convierten en un mal candidato para ocupar el lugar de "segundo mejor". Por eso, propone que sea sustituido por el Principio de Diferencia. Acordamos plenamente con la sugerencia de Elster y sobre este punto nos explayaremos en el Capítulo 3.

Para ir culminando este tramo, debemos introducir algunas consideraciones específicas sobre el deber de trabajar inscrito en el Principio de Contribución.

En este sentido, Stuart White distingue tres concepciones de justicia económica muy en boga durante el siglo XIX, cada una de ellas asociada a un principio distributivo particular: a) el Principio del Valor Total, según el cual cada persona tiene pleno derecho al valor total de la mercancía que vende (valor medido en términos de tiempo de trabajo); b) el Principio de Trabajo, según el cual cada persona tiene derecho al producto de su trabajo o a su equivalente medido en tiempo de trabajo; y c) el Principio de Necesidades, según el cual cada persona tiene igual derecho a la satisfacción de sus necesidades (White, 1996: 91). El Principio del Valor Total fue categóricamente impugnado por Marx al establecer su genial distinción entre trabajo y fuerza de trabajo. Así, quedó demostrado que en el capitalismo siempre se recibe el precio total de la mercancía que se vende y, por lo tanto, el Principio del Valor Total queda satisfecho. Pero también puede suponerse que el "robo" de plusvalía entraña una violación del segundo principio, esto es, el Principio de Trabajo, ya que el obrero pierde el derecho sobre el fruto íntegro de su labor o sobre el tiempo de trabajo necesario para la elaboración de dicho producto. Esto convertiría a Marx en un socialista lockeano; es decir, en un defensor de la autopropiedad. Sin embargo, según White,

> "Marx no era, enfáticamente, un socialista lockeano" [puesto que] rechazaba completamente el Principio de Trabajo, *al no asignarle ningún valor intrínseco al derecho individual sobre el producto de su trabajo o su equivalente en tiempo de trabajo, o a una distribución de ingresos estrictamente proporcional a la contribución laboral individual*: este principio [el Principio de Contribución] fue pensado, en cambio, con un valor instrumental y contingente para avanzar, sin realizar plenamente, otro principio que Marx sostenía totalmente [el Principio de Necesidades]" (White, 1996: 93).

Ahora bien, ¿por qué será que el Principio de Trabajo, equivalente al Principio de Contribución, si bien no es plenamente satisfactorio, representa un "avance" respecto de los criterios de justicia capitalistas? Sucede que, pese a sus limitaciones en el reparto de los bienes de consumo, este principio apunta a una mejor distribución del tiempo de trabajo necesario al exigir que todos contribuyan. Esta obligación de trabajar es lo que White denomina Condición de Contribución Laboral (CCL). Por eso, aunque Marx no está del todo conforme con el Principio de Contribución, no deja de reconocer que debe existir "una conexión entre el derecho al ingreso y el trabajo, la idea de que los que participan en los beneficios económicos de la cooperación social están obligados a contribuir, si son aptos, a la generación de tales beneficios por medio del trabajo" (White,

1996: 99). Esto implica que en un sistema de cooperación social, los que pudiendo trabajar no lo hacen, están sacando una injusta ventaja de aquellos que sí lo hacen. "Así la CCL naturalmente sugiere la idea de que los trabajadores tienen un '*derecho colectivo sobre el producto de su trabajo*' y es [...] un derecho de este tipo el que Marx tácitamente invoca cuando describe a la extracción de plusvalía capitalista usando el lenguaje de robo o hurto, y no el más individualizado derecho lockeano sobre el producto del trabajo, que implicaría una adhesión al Principio de Trabajo" (White, 1996: 100).

Por todo lo anterior, podemos decir que el Principio de Contribución es defectuoso porque permite que algunos ganen más que otros sólo en virtud de sus "privilegios naturales". Así, los trabajadores más sanos, más fuertes, más ingeniosos, etc., al ser más productivos, obtienen mayores ingresos mediante el uso de estas características, cuyo origen está en la buena suerte que les tocó al nacer. Los que no fueron tan afortunados, los menos productivos, reciben menores ingresos aunque sus necesidades sean mayores. El Principio de Contribución, a fin de cuentas, genera una situación de desigualdad en el reparto de bienes de consumo. Pero, al mismo tiempo, representa un avance respecto del capitalismo porque impone el deber social de contribuir. Y, además, claro está, en esta fase todas las personas tienen un mínimo garantizado a través de las deducciones que se practican para solventar el fondo común.

2.4 "A cada cual según su trabajo"

Aunque el Che se siente insatisfecho con las parcas indicaciones marxianas en la *Crítica del Programa de Gotha* y sospecha que la descripción clásica de las fases del comunismo no se aplica estrictamente al caso cubano, comprende con agudeza el problema distributivo que entraña el Principio de Contribución. Guevara debe lidiar con el reparto proporcional a la productividad individual en el marco de las discusiones salariales con los sindicatos cubanos, orientadas a la construcción de normas y calificaciones técnicas capaces de medir con exactitud la contribución de cada trabajador. El Che es consciente de que el obrero no puede recibir el equivalente del valor total de lo que produce y reconoce que el principio en cuestión es defectuoso a raíz de la influencia de rasgos contingentes: los "privilegios naturales".

Poco después de la triunfal entrada en La Habana, Guevara define con precisión las metas de la Revolución naciente. En un discurso en conmemoración

del nacimiento de José Martí, afirma: "Hemos venido puestos por el pueblo y dispuestos a seguir aquí hasta que el pueblo lo quiera, a *destruir todas las injusticias* y a implantar un *nuevo orden social*" (Guevara, 1985b: 57). Desde muy temprano, la idea de justicia es una pieza central del pensamiento guevariano. "Destruir todas las injusticias" debe leerse, sin más vueltas, como la completa superación del capitalismo. El "nuevo orden social", el comunismo, deberá ser -por ende- concordante con los principios de justicia marxistas.

Al promediar el año 1961, a meses de haberse declarado el carácter socialista de la Revolución, desde su cargo de Ministro de Industrias el Che inicia una febril actividad destinada a crear los mecanismos de gestión más adecuados para construir el socialismo, "esta gran cosa que vemos con formas todavía no exactamente definidas ante nosotros" (Guevara, 1985c: 146). Por entonces, ya sabe que el burocratismo heredado del régimen batistiano, lejos de diluirse, se ha exacerbado. Los procedimientos decisorios de la Revolución están en ciernes. Desde esta perspectiva, escribe un artículo titulado "Discusión colectiva; decisión y responsabilidad únicas", en el cual intenta fijar el rol que les cabe a los directores de empresas, administradores de fábricas, sindicatos y organizaciones revolucionarias, en el marco de una economía que da sus primeros pasos en la planificación. Pero el Che no avanza a tientas, sino que recurre a la teoría como guía para la acción. A su juicio, "la Revolución cubana, dejando atrás rápidamente su primera característica de Revolución democrática antiimperialista, se ha transformado en socialista; como tal, todos los problemas que se plantean deben examinarse desde el punto de vista de un Estado que marcha hacia el socialismo y a la luz de *los grandes principios directores del marxismo*, considerando además la experiencia de los países que están construyendo efectivamente el Socialismo en su territorio"(Guevara, 1985c:191). El Che no es un improvisado ni un aventurero. Advierte que la Revolución deberá dar respuestas originales a problemas específicamente cubanos, pero no menosprecia la teoría ni las enseñanzas que puede obtener de los países que ya han iniciado el tránsito al comunismo.

Muy pronto, el Che intuye que la distribución socialista es imposible si no se amputa la "mano invisible" del mercado como mecanismo de asignación de cargas y beneficios sociales. Como vimos más arriba, al trazar los primeros esbozos de las metas de la Revolución, afirma que las transformaciones deseadas procurarán garantizar la libertad, la democracia y "que *el pan de cada día sea la medida exacta del esfuerzo cotidiano*" (Guevara, 1985b: 7). La frase destacada traduce con justeza el espíritu del Principio de Contribución. Y no es un detalle menor el hecho de que esta precoz insinuación del principio de proporcionalidad venga asociada a

metas de libertad y democracia, condiciones necesarias para legitimar socialmente la implementación de dicho esquema distributivo. La visión de totalidad específicamente marxiana del Che reúne en un haz indisociable la democracia, la libertad y la justicia. No menos importante es la intención guevariana de *medir exactamente* el esfuerzo cotidiano. Es difícil que se trate de una expresión aislada, ya que, como se verá, el Che dedica esfuerzos casi obsesivos a la determinación "científica" de la contribución individual al producto social, cuestión que se expresa con toda claridad en la discusión de las escalas salariales (ver 3.6.2)

Así, en el "Discurso a la Clase Obrera" el Che sentencia: "el obrero que hoy cobre un sueldo [...] sin hacer nada, está en realidad conspirando contra la Nación y contra sí mismo" (Guevara, 1985b: 149). La primera cláusula del Principio de Contribución está claramente vigente: quien pueda contribuir, debe contribuir. El trabajo es concebido, desde el primer momento, como deber social (ver 3.6.3). La segunda cláusula de este principio -la retribución proporcional a la contribución- también va apareciendo a medida que se aborda la reestructuración del sistema de salarios, un auténtico quebradero de cabezas para el gobierno. La necesidad dotar de mayor racionalidad y justicia al sistema salarial colisiona con los sindicatos, que, lógicamente, defienden las conquistas laborales logradas al cabo de no pocas luchas en la época capitalista. Advertido de este problema, el Che se afana por explicar que las cosas han cambiado y que algunos criterios para la determinación del salario ya son obsoletos: la antigüedad y la permanencia en el cargo, como factores para el cálculo del salario, deben ceder su lugar a la capacitación técnica y la productividad (Guevara, 1985d: 62). El salario no depende de una "posición" dentro de un escalafón, sino de la cantidad de trabajo que cada uno aporta a la sociedad.

En este contexto de tensión entre las metas del gobierno revolucionario y la renuencia sindical a aceptar los programas de normación, capacitación, mínimo técnico, entre otras medidas de transformación del campo laboral, se va afinando la visión guevariana sobre el principio distributivo socialista. Ya vimos algunos de sus primeros tanteos sobre el asunto. Con el tiempo, su posición se vuelve más contundente en términos teóricos y prácticos. Al hablar en la graduación de las Escuelas Populares de Estadística y Dibujantes Mecánicos, en diciembre de 1963, el Che explicita la necesidad de convertir al Principio de Contribución en norma legal.

> "El hecho de que exista un poder socialista, el hecho de que la clase obrera tenga el poder en sus manos y que el Estado sea la expresión de la dictadura del proletariado, de ninguna manera nos permite el establecer la anarquía de la producción

y el permitir que cada uno trabaje según su voluntad. No estamos en ese período; eso corresponde a una etapa más adelantada del desarrollo de la sociedad. Nosotros tenemos que exigir, en nuestra calidad de representantes de la clase obrera en el poder, que todos cumplan con su deber. *Y debemos legislar para que ese deber se reparta equitativamente entre todos los trabajadores* y para que *en el desarrollo de la sociedad actual, corresponda a cada cual según su trabajo*" (Guevara, 1985e:150).

Guevara se deja llevar por una visión algo bucólica de la fase superior del comunismo, al presentarla con un estado de cosas en el que cada quien puede hacer lo que le da la gana. Quizás está pensando en el comunismo pastoral descrito en *La Ideología Alemana,* y no en la forma más organizada y menos "anárquica" que Marx entrevé en sus escritos posteriores. Sin embargo, la lectura guevariana de la transición socialista es inmejorable. El principio distributivo aparece ligado a la idea de dictadura del proletariado, lo cual es una especificación contundente de la algo etérea democracia invocada en los primeros momentos de la Revolución. Asimismo, la democracia proletaria ejerce su poder de coerción para que "todos cumplan con su deber" de trabajar. Esta cláusula del Principio de Contribución, que exige un aporte productivo a todo aquél que esté en condiciones de trabajar (CCL) demanda, además, la existencia de normas concretas, legitimadas en la deliberación democrática. Por eso, el Che habla de que hace falta "legislar"para que todos trabajen y cada quien reciba según su contribución. El deber social de los trabajadores debe ser "repartido" equitativamente y, como consecuencia de este reparto de cargas, se efectivizará una retribución conforme a la productividad individual. Es necesario notar, además, que el Che percibe que esta situación es transitoria, ya que corresponde al "desarrollo de la sociedad actual". El hecho de que el Che quiera darle estatus legal, tanto al reparto del deber de trabajar cuanto a la retribución proporcional, corrobora nuestra posición de que estamos en presencia de un principio normativo. Ahora bien, el Principio de Contribución, legitimado socialmente y aplicado desde el gobierno revolucionario, demanda una justificación. Por eso, el Che se ve urgido a explicar:

"*¿Qué quiere decir a cada cual según su trabajo*? No quiere decir solamente que habrá que medir los resultados de su esfuerzo en la producción, sino también los resultados de su calidad como productor. Por eso, en la etapa de construcción del socialismo se paga más a un ingeniero que a un obrero. Su capacidad de crear bienes materiales -no directamente, pero si mediante la organización de la producción- es mucho mayor y por eso la sociedad le reconoce un salario más alto. Nosotros hemos puesto un énfasis especial en este aspecto; en el aspecto de la capacitación del individuo como requisito indispensable para que se reconozca su esfuerzo y para que alcance niveles salariales más altos. Todo el sistema de normación de las industrias [...] está basado -al menos en el Ministerio de Industrias- en el reconocimiento

> de ocho categorías distintas de salario, de acuerdo con la calificación. En cada categoría [...] se reconoce un salario cumpliendo normas de cantidad y de calidad producidas. Cuando los obreros sobrecumplen habitualmente sus normas o cuando toman cursos especiales, pueden ser, en un caso, ascendidos a un cargo inmediatamente superior, cuando exista en la misma especialidad" (Guevara, 1985e: 151)[18].

La aplicación del Principio de Contribución exige resolver múltiples problemas. No se trata ya de fijar el salario en función del valor de la fuerza de trabajo, de la oferta y la demanda, sino conforme a la contribución individual en términos de esfuerzo, capacitación y calidad de los productos. Las normas de trabajo deben ajustarse tan claramente que puedan medir lo que es un esfuerzo normal y lo que efectivamente es un sobrecumplimiento (Guevara, 1985e: 167). Como sabe que este modelo distributivo no es igualitario, el Che lo pone en su correcta perspectiva al sostener que en la etapa de construcción del socialismo habrá diferencias de ingresos (como también las habrá una vez llegado el comunismo, pero por otras razones). Por eso, cuando reconoce que hay diferencias entre el salario del ingeniero y el salario del obrero, lo hace teniendo la precaución de señalar el carácter transitorio de dicha desigualdad.

Al hablar del Principio de Contribución, Guevara tiene muy presente que el principio óptimo es el Principio de Necesidades. En 1963, durante un programa televisivo en el que presenta la nueva escala salarial de los sectores industriales, el Che puntualiza: "*Nosotros todavía estamos en esta etapa de la construcción del socialismo, del período de transición, en que hay que dar a cada cual según su trabajo, no a cada cual según su necesidad, que es de una etapa posterior*" (Guevara, 1985e:181). En esta misma intervención pública, desarrolla una explicación rotundamente marxiana de por qué los obreros no pueden ser retribuidos con la totalidad de los frutos de su trabajo. Dice el Che:

> "También sucede en el socialismo: el obrero no puede apropiarse del total del valor de la producción que él realiza. ¿Por qué? Porque es necesario atender a todos los requerimientos de la sociedad, y requerimientos que se hacen cada vez más importantes y demandan cantidades más gruesas de dinero o de productos. Nuestra defensa, la defensa de nuestro territorio es un deber penoso -deber penoso en cuanto a dinero-, es un deber que todos cumplimos con alegría pero que nos

---

[18] En su excelente investigación, Carlos Tablada Pérez explica que la escala salarial propuesta por el Che "sentaba el principio de distribución socialista con arreglo a la cantidad y calidad de trabajo, al establecer los distintos grados de complejidad de los trabajos existentes para todo el país" (Tablada Pérez, 1987: 187). Dicho sistema salarial se introdujo a modo experimental en 1963 y se extendió a todo el sector industrial en el año 1964. A partir de 1965, se realizaron modificaciones que terminaron por desnaturalizarlo (Tablada Pérez, 1987: 198-199).

> cuesta mucho dinero, dinero improductivo, y eso hay que sacarlo de algún lado, hay que sacarlo del trabajo no retribuido directamente. Exactamente igual las fábricas que hay que construir, los equipos que hay que reponer, y todos los bienes que la sociedad pone a disposición de los trabajadores" (Guevara, 1985e:182-183).

Como vimos en 2.3, la totalidad de la riqueza social no puede, en la transición, convertirse en medios de consumo individuales. Una parte del producto social debe ser retenida para satisfacer "necesidades económicas" y "necesidades comunes". La enumeración de gastos e inversiones que el Che realiza en el párrafo recién citado se ajusta al pronóstico marxiano, con la sola excepción del énfasis que el Che pone en la necesidad de destinar fondos para la defensa contra las agresiones imperialistas.

Durante el Gran Debate Económico, al redactar su artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", el Che reproduce el fragmento completo de la *Crítica del Programa de Gotha* en el cual Marx explica las características de la transición y su norma distributiva. Tras hacer una brevísima referencia a las circunstancias de escritura del texto marxiano, anota:

> "Este escrito, realizado en medio de su trabajo fundamental y con una clara orientación polémica, tiene importancia debido a que *en él toca, aunque de pasada, el tema del período de transición*. En el análisis del punto 3 del Programa de Gotha se extiende algo sobre algunos de los temas más importantes de este período, considerado por él como el resultado del resquebrajamiento del sistema capitalista desarrollado. En esta etapa no se prevé el uso del dinero, pero sí la retribución individual del trabajo; porque: 'De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad -después de hechas las obligadas deducciones- exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo'" (Guevara, 1985f: 3-4).

Al cerrar la cita, el Che pasa, sin más trámite, a otro tema: el imperialismo. Es una pena que no se detenga a analizar a fondo el párrafo marxiano y que no aproveche los tramos más sustanciosos en términos normativos, especialmente aquél en el cual Marx cuestiona a los "privilegios naturales". Esta omisión puede explicarse si se tiene en cuenta que el Che está montando un decisivo ataque contra los defensores de los estímulos materiales y, en este sentido, el Principio de Contribución no

le presta gran ayuda puesto que, en definitiva, legitima los estímulos materiales al retribuir a los trabajadores en función de su contribución laboral (ver 3.6.1).

Con todo -y esto es crucial para que luego se comprenda la introducción del Principio de Diferencia rawlsiano- el principio de proporcionalidad supone igualdad inicial en algunos aspectos, aunque sus efectos distributivos sean desiguales. En rigor, el Principio de Contribución se edifica sobre la igualdad en el acceso a los recursos externos, la consecuente igualdad de clase y la igual obligación de aportar a la producción. Conviente notar, entonces, que hay una fuerte impronta igualitaria en el pensamiento guevariano, incluso en circunstancias objetivas y subjetivas que impiden superar el restrictivo Principio de Contribución. Esto es evidente cuando Guevara sostiene:

> "No le podemos garantizar a todo el pueblo que vaya a tener de todo, pero, sí también le podemos garantizar que todo lo que haya se va a repartir entre todos los que somos. Es decir, en las nuevas etapas de lucha revolucionaria, *no habrá quienes reciban más que otros*, no habrá funcionarios privilegiados, ni latifundistas, ni dueños de empresas, ni ninguna clase de todas las castas y clases que nos dominaban anteriormente, que puedan, simplemente con el expediente de pagar más, poder comprar ese artículo y obligar a la masa del pueblo a carecer de él [...] *La próxima cuota de mercancías, la próxima cuota de alimentos y de bienes de consumo de cualquier tipo, y la próxima cuota de sacrificios que tenga que soportar el pueblo cubano, será repartida igualmente entre todos, menos los niños, que siempre son privilegiados en este país* (Guevara, 1985c: 57-8).

Queda claro que, para el Che, las cargas y los beneficios sociales deben repartirse en base a un criterio de igualdad estricta, con una única excepción: los niños, quienes gozan del "privilegio" de un cuidado prioritario. Incluso, puede decirse que el Che está propiciando una igualdad de satisfacción de necesidades básicas, lo cual demuestra, una vez más, que el Principio de Necesidades ya opera, aunque parcialmente, en la primera fase del comunismo. Asimismo, vuelve a verificarse el hecho de que Guevara no recurre a una métrica utilitarista, sino una métrica objetiva que se traduce en bienes concretos. Para reafirmar que el Che toma como punto de partida una distribución igualitaria, vale observar un fragmento tomado de una conferencia que dicta en 1961, en el Ministerio de Industrias. Dice Guevara:

> "No aspiramos nosotros a que el obrero obtenga condiciones más suaves de trabajo estos años; estos son años de sacrificio [...] Tenemos primero que llegar a *que todos los compañeros tengan un mismo nivel*, para después empezar a dulcificar [...] las condiciones, hacerlas cada vez mejores, disminuir las jornadas de trabajo, lograr

más esparcimiento, más distracciones de tipo cultural, ir haciendo que el obrero sienta cada vez menos pesado el fardo de su trabajo diario" (Guevara, 1985c: 181).

El Che reconoce las limitaciones del Principio de Contribución. En consonancia con Marx, lo considera defectuoso pero inevitable en la fase de transición. El principio distributivo socialista es, como venimos diciendo, un criterio superior al de la libre concurrencia del mercado capitalista, pero no es en sí mismo un principio totalmente justo; es apenas un "segundo mejor" respecto del Principio de Necesidades. Guevara no deja de advertir este problema y, por eso, en la reunión bimestral del Ministerio de Industrias de julio de 1962, recurre a la autoridad de Lenin para explicar los desafíos y problemas de la construcción del socialismo. Las palabras del Che tienen como contexto inmediato las quejas de algunos sectores obreros sobre la supuesta inequidad del nuevo sistema salarial:

"Estamos frente a hechos, tenemos que *proceder con la injusticia natural de un estado que está destruyendo la institucionalidad burguesa, pero no puede destruir nada más que las grandes líneas que funcionan todavía con la institucionalidad burguesa y tiene que ir destruyéndola en la conciencia de la gente para cambiar la conciencia*" (Guevara, 1966: 269).

Dicho esto, les "ruega" a sus compañeros del Ministerio que relean *El Estado y la Revolución* para comprender cuán profundamente enraizados están algunos rasgos capitalistas. Uno a uno, describe varios resabios de la institucionalidad burguesa que persisten en las organizaciones y, principalmente, en la conciencia de los individuos. Reconoce que, a causa del bloqueo, hay graves problemas para poner en marcha la totalidad del aparato productivo, que las instituciones aún no están completamente estructuradas y que la conciencia socialista recién comienza a gestarse. Por ello, reclama que se adopte una mirada "dialéctica" sobre el proceso revolucionario: "en cada momento tenemos que *tomar medidas que en el momento siguiente podrán no ser correctas y que en el momento anterior pudieran no haber sido correctas, y que a lo mejor en este momento no son correctas tampoco, es verdad, pero hay que analizarlas con el sentido dialéctico de que todo está en movimiento*" (Guevara, 1966: 269-270). Esta visión crítica y realista sobre el Principio de Contribución reaparece poco después en un discurso ante obreros destacados: "nosotros estamos en una época en que *la injusticia no es desterrada*, no la podemos desterrar *absolutamente*, *no podemos dar a cada cual según su necesidad*. Estamos en la construcción del socialismo, tenemos que dar a la gente según su trabajo, tenemos que

corregir las injusticias poco a poco, y tenemos que hacerlo discutiendo siempre con los trabajadores" (Tablada Pérez 1987: 179)[19].

Los segmentos que resaltamos ilustran hasta qué punto Guevara entiende que la justicia no puede realizarse en plenitud durante la primera fase del comunismo. En esta fase hay una "injusticia natural"; la injusticia no puede ser "desterrada". La injusticia es connatural a un Estado que pugna por despojase de la institucionalidad burguesa. Y es preciso acabar con las instituciones burguesas "en la conciencia de la gente", clama Guevara. Todo se mueve, todo es efímero. Lo correcto no puede juzgarse en el aquí y ahora; debe comprenderse desde la totalidad del proceso de cambio, dialécticamente. La inevitable injusticia impide dar a cada quien según su necesidad; hay obstáculos objetivos y subjetivos: la abundancia no es suficiente *y* la conciencia no se ha desarrollado hasta el punto en que la racionalidad egoísta pueda ser reemplazada por una racionalidad cooperativa.

En suma: el Che no sólo lo conoce, sino que procura implementar rigurosamente el Principio de Contribución. Exige que el trabajo sea concebido como un deber social según lo manda la CCL, trajina para lograr una medición exacta de la contribución individual a través de normas laborales y fija con claridad cuáles han de ser las deducciones para atender las necesidades económicas y las necesidades comunes. Sabe muy bien que el principio de proporcionalidad tiene serias deficiencias que reflejan la persistencia del derecho burgués, y por eso considera que su aplicación no logra "desterrar" completamente las injusticias. Para superar el horizonte del derecho burgués se requiere, al mismo tiempo, un cambio de conciencia y condiciones materiales más benignas. Pero quizá no haya que esperar a que estas condiciones estén maduras para implementar un principio distributivo superador.

[19] El fragmento citado corresponde al "Discurso Pronunciado en el acto a los obreros más destacados durante 1962", en *El Che en la revolución cubana,* Ministerio del Azúcar, La Habana, 1966, Tomo IV, pp. 341.

Capítulo 3
EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

3.1 Rawls y el marxismo

Uno de los supuestos básicos de nuestro argumento dice que el Principio de Diferencia, propuesto por John Rawls en *Teoría de la Justicia,* es compatible con el socialismo. Autores de diversa procedencia teórica, con mayor o menor énfasis, sostienen esta misma posición[20]. Pero lo más interesante es que el mismo Rawls no descarta que sus principios de justicia sean aplicables a una sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción. Según Rawls, "queda abierta la elección entre una economía de propiedad privada y una economía socialista; desde el punto de vista exclusivo de la teoría de la justicia, puede parecer que diferentes estructuras básicas satisfacen sus principios" (Rawls, 2000: 243). En efecto, la justicia como equidad puede pensarse para el socialismo porque para el filósofo de Harvard la propiedad privada de los medios de producción no es una libertad básica que deba ser protegida en todos los órdenes sociales posibles. Dice Rawls: "las libertades que no estuviesen en la lista [de libertades básicas] por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (*por ejemplo, los medios de producción*) *y la libertad contractual*, tal como es entendida por la doctrina del *laissez faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio [de justicia]" (Rawls, 2000: 69). Va de suyo, entonces, que Rawls -pese a su preferencia por una economía de mercado- no defiende los fundamentos últimos del capitalismo y, subsecuentemente, no objeta la posibilidad de que su teoría se aplique al socialismo.

De todos modos, el intento de introducir principios igualitarios-liberales en un contexto específicamente marxista puede ser juzgado, a primera vista, como claudicante; como un proyecto propio del socialismo burgués. Pero como Marx constata la pervivencia del derecho burgués en la primera fase del comunismo, queda despejado cualquier reparo que pudiere surgir contra nuestras intenciones.

---

[20] Ver, entre otros, Kymlicka, W. 1997: 86, 170; Miller, R. 1974: 176; Buchanan, A. 1982: 124; DiQuattro 1983: 56. Cabe mencionar, además, que varios autores latinoamericanos se han mostrado preocupados por la creciente influencia de Rawls en el pensamiento contemporáneo. Sus razones son más que atendibles. Pero, a nuestro endender, el problema no es Rawls, sino una cierta lectura que realizan los rawlsianos más inclinados al liberalismo que al igualitarismo. Ver Lizárraga, F. 2008.

También podría objetarse, ahora desde la ortodoxia rawlsiana, que el Principio de Diferencia está inserto en un ordenamiento que lo hace depender de un primer principio que otorga prioridad a las libertades básicas. Esta crítica merece dos respuestas; en primer término, que la prioridad de las libertades básicas puede ser subvertida, según Rawls, en momentos en que se precisa un cambio civilizatorio, y que la revolución *es* un cambio civilizatorio que autoriza la ruptura del orden de prioridades; en segundo lugar, que la vigencia de las libertades básicas es un ingrediente intrínseco de una sociedad que ha desmantelado las estructuras de explotación de clase; esto es, las libertades básicas están plenamente garantizadas por los mecanismos democráticos existentes en el socialismo y el comunismo.

Como se recordará, Rawls afirma que "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales" (Rawls, 2000:17). Esta definición no resulta problemática para quienes sostienen que en Marx hay una concepción de lo justo, expresada en principios normativos y basada en una visión distributiva que abarca a todos los recursos y no solamente al ingreso individual (cf. DiQuatto, 1983: 53). Hemos visto también que, en la fase inferior del comunismo, la distribución de los recursos externos ha sido igualada a través de la socialización de los medios de producción. Sin embargo, la distribución de los bienes de consumo según el Principio de Contribución genera resultados desiguales puesto que perdura el "defecto" burgués de tratar a todos con un único parámetro, es decir, tratar a todos sólo *como* trabajadores. Este "derecho igual" justifica las desigualdades en los ingresos al permitir la influencia de los privilegios naturales o, en lenguaje de Rawls, de los atributos moralmente irrelevantes. Por lo tanto, es preciso explorar la posibilidad de otro derecho que elimine las desigualdades o que sea capaz de justificarlas adecuadamente. Esta es la intuición básica que da origen al Principio de Diferencia, un principio especialmente diseñado para justificar *ciertas* desigualdades sociales y económicas, dado un punto de partida estrictamente igualitario. Subrayamos la expresión *ciertas* porque luego veremos que, desde una lectura estricta del Principio de Diferencia, son muy pocas o ninguna las desigualdades que, en efecto, pueden ser justificadas (Ver 3.4 y 3.6.4).

La teoría de Rawls (en su primera y más radical formulación) postula principios aplicables a la "estructura básica" de una "sociedad bien ordenada", en el marco de persistentes circunstancias de justicia (moderada abundancia y moderado egoísmo). Los dos principios de justicia son generados mediante un artificio contractual altamente formalizado: la Posición Original. En esta escena *puramente hipotética*, personas morales que poseen una concepción del bien (cualquiera sea) y un sentido de la justicia, y que a su vez son libres, iguales, racionales

y mutuamente desinteresadas, deliberan tras el Velo de la Ignorancia[21]. Este velo les impide conocer sus circunstancias particulares (talentos, salud, género, edad, posición social, etcétera) y, por ende, no pueden hacer valer sus ventajas ni verse perjudicadas por sus desventajas. Rawls considera que esta Posición Original es completamente justa (en tanto elimina la influencia de los factores arbitrarios dados por las "loterías" natural y social) y, por consiguiente, presume que los principios escogidos son también plenamente justos.

Los seres ideales que habitan en la Posición Original alcanzan un acuerdo unánime en torno de dos principios, que son tributarios de la siguiente concepción general:

> "Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del auto-respeto- han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados" (Rawls, 2000: 281).

El primer principio establece que "cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos" (Rawls, 2000: 281). Se trata de un principio de libertades iguales que, además, goza de prioridad casi absoluta. El segundo principio, por su parte, contiene dos cláusulas. Una de ellas prescribe una equitativa igualdad de oportunidades; la otra, establece el modo de justificar las desigualdades económicas y sociales: es el Principio de Diferencia, que en su formulación definitiva dice: *"Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados"* (Rawls, 2000: 280).

Dos aclaraciones vienen al caso. En primer lugar, que "'los menos aventajados' deben ser concebidos como un grupo -un estrato de ingreso o una clase social" (Barry 1989: 215-216, cf. Rawls 2004: 90-94)[22]. En segundo lugar, que

---

[21] El Velo de la Ignorancia es uno de los elementos más cuestionados de toda la teoría rawlsiana, razón por la cual no lo utilizaremos. Hay otras maneras de llegar a los mismos principios sin necesidad de recurrir a semejante artilugio. Ver Kymlicka, W. 1997, y Barry, B. 1989.

[22] Utilizamos aquí la formulación del Principio de Diferencia, tal como aparece en *Teoría de la Justicia*. En la década de 1980, Rawls realizó una revisión de los principios, durante sus clases de filosofía política en la Universidad de Harvard. Esta revisión dio origen *La justicia como equidad. Una reformulación,* que se publicó en 2001. En este libro, el Principio de Diferencia se expresa así: "las desigualdades sociales y económicas [...] deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad" (Rawls, 2004: 73). El mismo Rawls admite que las "revisiones del segundo principio son meramente estilísticas" (Rawls, 2004: 74). En 1993, Rawls publicó *Liberalismo Político,* donde el Principio de Diferencia aparece redactado de la misma manera que en la reformulación de 2001 (Rawls, 1993: 6).

la teoría de Rawls distribuye cosas objetivas, denominadas "bienes sociales primarios": libertades, oportunidades, ingreso, riqueza y las bases sociales del autorespeto (Rawls, 2000: 69; 1996: 117). Son cosas que, según Rawls, cualquier persona desea para llevar a delante su plan de vida. En lo que respecta al Principio de Diferencia, Rawls está dispuesto a ceñir su campo de aplicación al reparto de bienes materiales; en otras palabras, la estructura básica de la sociedad debe estar organizada de modo tal que "las expectativas de toda la vida de los menos aventajados, *estimadas en términos de riqueza e ingreso*, sean tan grandes como sea posible, dado un fijo trasfondo de instituciones que aseguren iguales libertades básicas y establezcan justa igualdad de oportunidades" (Rawls, 1999: 363).

En su excelente análisis de la obra de Rawls, Roberto Gargarella explica:

> "las instituciones deben dotar a cada uno con un manojo igual de 'bienes primarios'. [Por lo tanto] la igualdad que se asegura [...] no implica una igualdad absoluta y estricta, una igualdad inmodificable, 'rígida'. Si ciertas desigualdades en el ingreso, la riqueza, en la autoridad o en el grado de responsabilidad de cada uno, llevan a que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial -se pregunta Rawls- ¿por qué no permitirlas?" (Gargarella, 1999: 69).

Por lo tanto, si algunas desigualdades redundan en beneficio de todos y en particular de los menos favorecidos, entonces, son desigualdades justificadas; es decir, justas. En palabras de Rawls: "la injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos" (Rawls, 2000: 69).

Ahora bien; una pieza clave del argumento de Rawls es la anulación de los factores moralmente arbitrarios, lo cual implica que las diferencias en ingresos y riquezas no pueden ser dictadas o influidas por los atributos naturales, las circunstancias sociales y la suerte bruta. Como vimos, Marx también afirma la irrelevancia del azar desde el punto de vista moral al impugnar la influencia de los "privilegios naturales" en el resultado distributivo del Principio de Contribución. ¿En qué consiste lo "moralmente arbitrario"? En términos muy sencillos, puede decirse que lo que nos toca al nacer es producto de la suerte; nadie elige el lugar de nacimiento, ni la familia, ni la posición de clase, ni el color de la piel, ni la dotación genética, etcétera. Para cada uno de nosotros, lo que recibimos es un asunto de buena (o mala) suerte, como si resultáramos beneficiados o perjudicados en una lotería natural y una lotería social. Y como estas cosas que recibimos (o no) escapan a nuestra responsabilidad, se las considera moralmente arbitrarias. Por lo tanto, no deberían pesar al momento de la distribución de cargas y beneficios sociales. Este es sin duda un tema netamente kantiano. Básicamente, Kant

piensa que "la moralidad debe ser en cierto sentido independiente de la suerte" (Hurley 2002: 79). Por eso, aunque la suerte no es justa ni injusta, el tema pasa por ver cómo se manejan los efectos del azar. En este sentido, la justicia rawlsiana pretende neutralizar completamente la influencia de lo moralmente irrelevante, ya que trata a todos los individuos por igual "en tanto que personas morales" y no pondera "su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna social o a su suerte en la lotería natural" (Rawls, 2000: 80). Así, el Principio de Diferencia "*resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas [...] se preferirá una distribución igual*" (Rawls, 2000: 81). Al respecto, Brian Barry, sin duda uno de los más refinados intérpretes de Rawls, sostiene que, en última instancia, "todas las diferencias en logros están basadas en factores moralmente arbitrarios [...] y lo que es moralmente arbitrario no debería significar ninguna diferencia en cómo le va a la gente en términos de bienes primarios. Por lo tanto no hay caso, en el nivel más básico de justificación, para nada excepto la igualdad en la distribución de los bienes primarios" (Barry 1989: 226).

Al examinar el Principio de Contribución, enfatizamos que esta norma distributiva marxiana también presupone un punto de partida igualitario puesto que los recursos externos están socializados y la obligación de trabajar se impone sobre todos quienes están en condiciones de hacerlo. Pero como este principio permite que los factores contingentes y moralmente arbitrarios ("privilegios naturales") influyan en la distribución de bienes de consumo, las desigualdades resultantes no pueden ser adecuadamente justificadas. Marx es consciente de que el derecho burgués sufre una enorme limitación al consentir la influencia de factores azarosos. Por eso, la postura de Marx es doble: desde un punto de vista *normativo,* condena como injustas las desigualdades permitidas por la distribución proporcional a la productividad; desde un punto de vista *práctico* (realismo moral), considera que estas desigualdades son "inevitables" a raíz del insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas y la persistencia de rasgos capitalistas en lo económico, lo moral y lo intelectual.

El Principio de Diferencia también se presenta como una norma fuertemente igualitaria porque supone una distribución igual de los bienes sociales primarios y porque, en contraste con el principio marxiano, permite desigualdades *si y sólo si* estas mejoran la situación de los menos favorecidos, una condición que no existe en el Principio de Contribución. Además, el Principio de Diferencia se propone explícitamente neutralizar los efectos distributivos de las contingencias

sociales y naturales. Así, el principio de Rawls parece estar mejor equipado para justificar los alejamientos de la igualdad inicial.

3.2 Desigualdad justificada

Aunque no nos interesa polemizar aquí sobre el origen contractual del Principio de Diferencia, es preciso remarcar como rasgo decisivo el hecho de que, en la Posición Original y en argumentos alternativos, no tienen cabida los factores moralmente irrelevantes, es decir, los factores surgidos de las contingencias naturales y sociales. También vale subrayar el contenido igualitario del Principio de Diferencia, según el cual la igualdad es un punto de partida siempre preferido y las desigualdades se justifican *si, y sólo si,* benefician al grupo menos aventajado. Al neutralizar la incidencia de estos factores arbitrarios, el principio rawlsiano resuelve lo que Marx dejó pendiente, al menos teóricamente, en la *Crítica del Programa de Gotha.* Pero Rawls va incluso más allá: la implementación del Principio de Diferencia supone concebir a los talentos individuales como parte de un acervo común.

¿Hay, en verdad, una igual distribución inicial en la primera fase del comunismo como para justificar el uso del Principio de Diferencia en reemplazo del limitado e injusto Principio de Contribución? Como en el socialismo hay una institucionalidad democrática, damos por sentado que las libertades básicas y las oportunidades están equitativamente distribuidas. Lo mismo puede decirse de las bases sociales del auto-respeto, toda vez que la explotación ha sido abolida. Y si se toma la distribución en su sentido extenso, esto es, la distribución de los recursos naturales y medios productivos hay, por definición, un punto de partida igualitario. La desigualdad de clase ha sido eliminada y, con ello, la causa de muchas de las contingencias sociales moralmente irrelevantes. Es preciso recordar que también es igualitaria la obligación general de contribuir a la producción de la riqueza social, tal como lo señalamos al referirnos a la Condición de Contribución Laboral (ver 2.3). Sin embargo, perdura la desigualdad en los ingresos, porque los individuos obtienen medios de consumo en proporción a su aporte al fondo de riqueza social (tras las consabidas deducciones) independientemente de sus necesidades, y algunos todavía pueden beneficiarse de su mera suerte, ya que atributos como el talento, la capacidad de trabajo, el vigor físico, etcétera, no están igualmente distribuidos en la arbitraria adjudicación de la "lotería natural". Por eso, un obrero gana más que otro por el simple hecho de tener mayor capacidad productiva, incluso cuando sus necesidades y las de su núcleo familiar puedan ser menores.

En líneas generales, se verifica en el socialismo el supuesto de una igual distribución inicial exigido por el Principio de Diferencia. Interesa ahora analizar si la igualdad debe ser mantenida o si, en cierto punto, es necesario abandonarla. La posición de Rawls sobre las desigualdades no deja lugar a dudas: el profesor de Harvard no aboga por una igualdad estricta. Para él, como vimos, "la injusticia consiste simplemente en las desigualdades que no benefician a todos". La igualdad estricta, según Rawls, no deberá ser mantenida si existe una forma de distribución tal que cada uno pueda mejorar su situación inicial. El Principio de Diferencia es la idea rawlsiana de un justo arreglo de las desigualdades, siendo la igualdad siempre preferible en la medida en que pueda mantenerse. Por lo tanto, Rawls comienza con una hipotética distribución igualitaria; luego examina un conjunto de diferentes esquemas no igualitarios, y concluye diciendo que es racional escoger el Principio de Diferencia frente a sus competidores porque éste mejora la situación del grupo peor posicionado. Por ejemplo: en un mundo de tres personas, donde la distribución igualitaria inicial fuese 5-5-5, sería justo pasar a una distribución 8-7-6 (donde todos mejoran), pero estaría prohibida una distribución 9-7-5 (en la cual sólo mejoran las dos primeras personas); o a una distribución 9-7-4 (en la cual sólo dos mejoran y una empeora, siempre respecto de la igualdad inicial).

En la fase inferior de la sociedad comunista, se considera a cada individuo sólo *como* trabajador y sólo se tiene en cuenta su contribución al producto social. Así, quienes poseen menores atributos naturales y/o aquellos con necesidades materiales mayores se encuentran en una situación de enorme desventaja frente a otros individuos más productivos y/o menos necesitados. Frente a este panorama, la superioridad del principio rawlsiano sobre el Principio de Contribución es notable, ya que este último no pone límite a las desigualdades que pudieren derivarse del uso de los factores arbitrarios o "privilegios naturales". Así, el principio marxiano bien podría aceptar una situación en la que algunos mejoran y otros empeoran, porque todo depende de la capacidad productiva individual. En cambio, el Principio de Diferencia -tomando como punto de partida una estricta igualdad- autoriza desigualdades a favor de los más productivos y talentosos si y sólo si éstas benefician (o al menos no perjudican) a los menos aventajados. Dicho de otro modo; *los más productivos pueden obtener ventajas solamente si al mismo tiempo la nueva distribución también mejora la situación de los menos productivos*.

En suma: bajo el Principio de Contribución, es inevitable que los menos aventajados en la arbitraria distribución de atributos naturales reciban una parte menor de los bienes sociales, mientras que bajo el esquema rawlsiano estos

factores moralmente arbitrarios son neutralizados y a los menos aventajados les va mejor. El Principio de Contribución deja que la capacidad productiva de los individuos determine una desigual distribución del ingreso; el Principio de Diferencia, en cambio, reconoce que las desigualdades pueden ser beneficiosas para los menos aventajados y las permite, adoptando una visión de prioridad; esto es, las autoriza siempre y cuando dichas desigualdades beneficien a los que están en peor situación. El Principio de Contribución no pone límite a las desigualdades de ingresos; el Principio de Diferencia las condiciona al exigir que siempre redunden en beneficio del grupo menos aventajado. El Principio de Contribución otorga "premios" inmerecidos; el Principio de Diferencia también, pero sólo a condición de que los que están peor salgan ganando. De todos modos, como veremos más adelante, el Principio de Diferencia también es defectuoso y sigue siendo apenas un refinamiento del derecho burgués.

Cuando se aplica el Principio de Diferencia, los bienes sociales se distribuyen de modo tal que el grupo peor posicionado tiene la última palabra en la asignación de riqueza e ingresos. Dice Rawls:

> "Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, *un derecho de veto*. De esta manera se llega al Principio de Diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho *en términos que sean justificables respecto de aquellos que han ganado menos*" (Rawls, 2000: 148).

No hay duda: los que ganan más tienen que estar en condiciones de justificar los beneficios obtenidos, pero son los que ganan menos quienes pueden "vetar" las desigualdades que se apartan de la de igualdad inicial. Se establece aquí, inequívocamente, la prioridad de los que están peor. Al respecto, Gargarella señala que "este tipo de principios ha llevado a Derek Parfit a hablar de una 'visión de la prioridad' (prioridad de los más desaventajados) que resultaría muy diferente de los enfoques tradicionales sobre la igualdad. Esta 'visión de la prioridad' sostendría que 'es más importante beneficiar a las personas cuanto peor es su situación'" (Gargarella, 1999: 39). Steven Strasnick habla, atinadamente, de una "dictadura de los que están peor" (en Barry 1989: 232)[23]. Así las cosas, en

[23] Suponemos aquí que los menos aventajados no son tan desdichados como para que sus preferencias estén moldeadas por la resignación y, por ende, sean incapaces de advertir las desigualdades lesivas para sus intereses. El fenómeno de las "uvas amargas" no se aplicaría estrictamente a este caso. Sobre las preferencias adaptativas de los que están peor, ver Callinicos, A. 2000: 54; Sen, A. 1992: 68; Elster, J. 1996.

una sociedad cuyas instituciones se ajustan al Principio de Diferencia "a los más productivos les va mejor que a los menos productivos pero las ganancias de los primeros se justifican porque parte de su producción es enviada para beneficio de los menos productivos" (Barry, 1989: 238).

Por lo visto, parece que el Principio de Diferencia es un buen sustituto del Principio de Contribución. Pero hay todavía problemas filosóficos y prácticos. Es muy probable que los más talentosos y productivos no acepten que sus ingresos estén condicionados a que también se beneficien los los menos aventajados y menos productivos. Sucede que, en una implementación ideal del Principio de Diferencia, los menos aventajados ganarán más de lo que están en condiciones de contribuir. Entonces "parece muy razonable suponer que [...] los representantes [...] de los niveles superiores podrían mejorar aún más su posición si pudieran expulsar a los que conforman el nivel inferior de la distribución del ingreso" (Barry, 1989: 243). Esta sería un solución muy racional, pero contraria a la justicia rawlsiana. La huelga de los talentosos representaría un inadmisible caso de "extorsión" contra los menos dotados (Gargarella, 1999: 81 y ss., Callinicos, 2000: 51; ver 3.6.4).

Que los más talentosos o más productivos -los que bajo el Principio de Contribución se benefician de sus "privilegios naturales" y que bajo el Principio de Diferencia pueden hacerlo sujetos al veto de los menos favorecidos- puedan llegar a rebelarse contra la distribución rawlsiana por considerarla una invasión a sus derechos individuales, nos lleva a considerar uno de los aspectos más radicales de la teoría de Rawls: su negación categórica de la tesis de autopropiedad. Dice Rawls:

> "Así, aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza algunos de los objetivos de este último [...] *El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean*. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. *Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad*" (Rawls, 2000: 104).

Para Rawls, "uno de los puntos fijos de nuestros juicios morales es que nadie merece el lugar que ocupa en la distribución de activos naturales, como tampoco merece su lugar inicial en la sociedad" (Rawls, 2000: 288). Esto signfica que nadie puede beneficiarse sólo por haber tenido buena suerte en la lotería natural y

social, ni ser doblemente perjudicado por haber sufrido un golpe de mala fortuna. Pero lo decisivo es que los talentos naturales son parte de un "acervo común" y nadie puede reclamar el uso exclusivo de los beneficios que obtiene al ponerlos en acción. Estamos en presencia de una proposición profundamente igualitaria que va más allá de la socialización de los recursos productivos; estamos en presencia de una propuesta de socializar los talentos. Así "Rawls pone en la olla, para ser distribuidos de acuerdo a los principios de justicia, no solamente los recursos alienables como los medios de producción, sino también los beneficios obtenidos a través del uso de los activos inalienables inherentes a los individuos" (Callinicos, 2000: 47). Es decir, porque los talentos son parte de un acervo común, nadie puede reclamar para sí el uso total o la propiedad absoluta sobre los frutos de su trabajo. Al contrario, los más talentosos sólo "pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos".

La idea de que los talentos son un "acervo común" niega de plano la tesis de auto-propiedad, según la cual cada persona es dueña absoluta de sí misma y de los frutos de su trabajo. Como se sospechará, el Principio de Contribución, al repartir bienes de consumo sólo en función de la capacidad productiva, acepta parcialmente la auto-propiedad; en cambio, el Principio de Diferencia, al socializar los talentos y rechazar la auto-propiedad, pone límites claros a los beneficios que pueden obtener los más talentosos y productivos. Nuevamente, se observa aquí la superioridad del principio rawlsiano respecto del Principio de Contribución imaginado por Marx. Pero el Principio de Diferencia también tiene sus problemas. Básicamente, se trata de un principio que, interpretado en forma laxa, "se muerde la cola". Esto es muy visible cuando se analiza el problema de los incentivos, un tema crucial para comprender el pensamiento del Che. De los defectos del Principio de Diferencia nos ocupamos a continuación.

3.3 Desigualdad injustificada

El Principio de Diferencia ha sido criticado por derecha y por izquierda: de un lado lo ven como insuficientemente liberal; del otro, como insuficientemente igualitario (Gargarella, 1999). Se lo cuestiona, también, porque deja sin compensación a quienes han sido perjudicados en la azarosa distribución de atributos naturales y porque no premia o castiga las elecciones individuales (Kymlicka, 1997; Callinicos, 2000; 2006). Pero, para nuestros propósitos, las críticas más relevantes son aquéllas que ponen en entredicho el rol de los *incentivos* y el *objeto* de la justicia.

Veamos ahora el problema de los incentivos. Por definición, en la fase inferior del comunismo no hay clases sociales. Sin embargo, por lo menos tres grupos pueden ser identificados: los talentosos, que reciben mayores ingresos porque son más productivos; los menos talentosos, cuya menor productividad les genera ingresos también menores; y los que están totalmente incapacitados de contribuir a la creación de riqueza común[24]. El tercer grupo cae fuera de nuestro argumento, porque se supone que las provisiones para su bienestar han sido hechas por medio de descuentos del total del producto del trabajo. Además, es preciso recordar que en esta fase perduran motivaciones propias de la sociedad capitalista y, por ende, existe la demanda de incentivos materiales.

Ahora bien; ¿es justo que los más talentosos reclamen recompensas especiales por contribuir a la creación de una riqueza de la que también deben beneficiarse los menos afortunados? Cohen piensa que no lo es, porque "cuando es fiel a sí misma, la justicia rawlsiana condena tales incentivos. Ninguna sociedad cuyos miembros estén sin ambivalencias comprometidos con el Principio de Diferencia necesita usar incentivos especiales para motivar a los productores talentosos" (Cohen, 1992: 310). En último análisis, "desde una perspectiva rawlsiana, no hay razón de principio por la cual los talentosos deberían ganar más que los no talentosos" (Cohen, 1992: 319). Sin embargo, Rawls sí admite los incentivos y, al hacerlo, traiciona los supuestos que conducen a la igualdad inicial. Es decir; si para llegar a un punto de partida igualitario los atributos inmerecidos son moralmente irrelevantes, ¿por qué se vuelven relevantes a la hora de distribuir los frutos de la cooperación social? Simplemente porque Rawls cede al chantaje de los más talentosos, "¡en nombre de la justicia!" (Gargarella, 1999: 81)

En efecto, Rawls piensa que la desigualdad incentivada es "lamentablemente inevitable", por razones prácticas, porque en caso de no existir, los más talentosos se rehusarían a contribuir al máximo de sus capacidades y así los menos talentosos se verían aún más perjudicados (Cohen, 2000: 121). En otras palabras, "los que están peor se benefician de la desigualdad incentivada porque los que están mejor, en efecto, irían a la huelga si los incentivos desigualadores fueran eliminados" (Cohen, 1992: 269). La idea de que los incentivos son "inevitables" por razones prácticas debe tenerse muy en cuenta, ya que está en línea con lo que Marx dice en la *Crítica del Programa de Gotha* y con varias consideraciones que hallaremos en la obra del Che.

---

[24] Al referirnos a los más talentosos lo hacemos en un sentido lato. Aludimos, simplemente, a una capacidad contributiva diferencial; esto es: los talentosos son aquellos que están *situados* de tal modo que son capaces de variar su productividad en función del salario ofrecido (Cohen, 2000: 125).

Pareciera, entonces, que los incentivos se imponen como *necesarios* para que los más talentosos rindan al máximo de sus capacidades y así todos mejoren respecto de la igualdad inicial. Pero, como advierte Cohen, todo depende del sentido de la palabra "necesarios". Lo cierto es que aquí, los incentivos son necesarios en un sentido débil; es decir, son necesarios porque los talentosos los hacen "necesarios" mediante la amenaza de retirar sus talentos. La necesidad de los incentivos depende, en suma, de actitudes personales; no es una necesidad independiente de la voluntad de las personas. Ahora bien; las razones por las cuales los talentosos podrían exigir mayores recompensas no son siempre las mismas. Así, Cohen analiza tres casos posibles. Primero, el *buen caso*: una persona talentosa se niega a aportar su capacidad si no recibe una recompensa especial, ya que la tarea que se le pide es demasiado pesada o riesgosa. En esta situación, la exigencia está justificada porque el incentivo especial por un trabajo excesivamente gravoso y/o riesgoso no es estrictamente un incentivo, sino una compensación. Segundo, el *mal caso*: una conducta estratégica de *chantaje* según la cual el talentoso en cuestión realmente prefiere realizar la actividad que se le pide, pero simula no desearla para poder obtener ventajas adicionales. Tecero, el *caso estándar*: el individuo en cuestión prefiere producir menos si no se le ofrecen incentivos y le es indiferente realizar una u otra tarea.

Si las instituciones de una sociedad organizada según el Principio de Diferencia aceptan las demandas del mal caso y del caso estándar, estarán concediendo incentivos injustificados, ya que no son estrictamente necesarios, sino que son necesarios en tanto las conductas de estos talentosos los hacen "necesarios". Además, se estará premiando doblemente a quienes ya han sido favorecidos en el reparto inicial de talentos. De aquí se infiere algo fundamental: no alcanza simplemente con tener instituciones justas, sino que las actitudes personales y grupales deben ser coherentes con los principios de justicia. Una sociedad justa "requiere de un cierto *ethos,* requiere que sean justas, también, las elecciones personales de los individuos que la componen" (Gargarella, 1999: 84). Es claro, entonces, que los incentivos que Rawls permite, y que se traducen en desigualdades, sólo son posibles si se hace caso omiso de las razones que fundamentan la igualdad inicial. En otras palabras; si se considera que los atributos personales son "moralmente irrelevantes" al momento de postular la igualdad inicial, no tendrían por qué volverse "relevantes" al momento de abandonar esta igualdad.

En 3.6.4 analizaremos el problema del éxodo de técnicos en la Revolución Cubana. Para interpretar este fenómeno, es preciso considerar ahora si la renuen-

cia de los más aventajados a trabajar al máximo de sus capacidades en ausencia de incentivos constituye un acto de extorsión o si es una actitud justificada para evitar la "esclavitud de los talentosos". Es evidente que los más talentosos o más productivos reniegan de la igualdad inicial exigida por el Principio de Diferencia cuando exigen recompensas por el uso de sus atributos inmerecidos. Esto implica una contradicción con la lógica que subyace a la igualdad inicial preferida por Rawls. Sin embargo, es preciso explicar con más detalle por qué la actitud de los talentosos es injustificada y no sólo mostrar que es inconsistente con el Principio de Diferencia. Para responder estos interrogantes, seguiremos paso a paso el razonamiento de Cohen, quien se propone demostrar que casi no hay desigualdades ni esquema de incentivos que puedan ser justificados desde el Principio de Diferencia.

El argumento más habitual para justificar los incentivos materiales, es el siguiente: "los altos niveles de ingreso hacen que personas excepcionalmente productivas produzcan aún más y, como resultado de los incentivos que disfrutan los que están más arriba, los que están cerca del fondo estarán mejor que lo que estarían en una sociedad más igualitaria" (Cohen, 1992: 265)[25]. Esta parece ser la lógica que subyace al Principio de Diferencia. Pero la cuestión no es tan sencilla. Para Cohen, favorecer los incentivos que generan desigualdades supone un modelo de sociedad contradictorio con elementales ideas de comunidad. Por lo tanto,

> "el Principio de Diferencia puede ser usado para justificar el pago de incentivos que inducen desigualdades sólo cuando la actitud de la gente talentosa va en contra del espíritu del propio principio de diferencia: los más talentosos no necesitarían incentivos especiales si ellos mismos estuvieran, sin ambivalencias, comprometidos con dicho principio. Por lo tanto, *debe considerárselos fuera de la comunidad que sostiene dicho principio cuando se lo usa para justificar el pago de incentivos*" (Cohen, 1992: 268-269).

En otras palabras, los que están peor se benefician de los incentivos a los más talentosos sólo porque estos últimos irían a la huelga si tales estímulos fuesen removidos. Así, al amenazar con una huelga de talentos, estos individuos se colocan por fuera de la comunidad a la que dicen pertenecer.

---

[25] La argumentación de Cohen supone el rechazo inicial de otros tres argumentos que habitualmente se esgrimen a favor de la desigualdad: los títulos [*entitlements*], pieza clave de la lógica libertaria; el mérito, asociado a una vasta gama de posiciones y muy afirmado en el "sentido común"; y la utilidad. Ninguno de estos criterios es aceptable desde el punto de vista de la justicia rawlsiana.

El argumento a favor de los incentivos tiene dos premisas: una premisa normativa mayor según la cual las desigualdades económicas están justificadas si mejoran la situación material de los que están peor; y una premisa menor, fáctica, según la cual, cuando hay incentivos especiales para los más talentosos a) los ricos y talentosos producen más que en ausencia de los incentivos y b) por lo tanto, los que están peor ven mejorada su situación material. En consecuencia, los incentivos deben ser mantenidos. Según Cohen, este argumento puede ser derrotado si, en primer lugar, se modifican las circunstancias de enunciación. Una cosas es desarrollar el argumento en tercera persona, y otra muy diferente es imaginar cómo lo presentaría un rico ante un pobre en una situación de diálogo interpersonal. Y aquí, Cohen realiza una audaz pero acertada comparación entre la actitud de los talentosos que demandan incentivos y la actitud de un secuestrador: la verdad de que el secuestrador liberará a su víctima contra el pago de un rescate depende, exclusivamente, de la actitud del secuestrador; la verdad de que los ricos y talentosos trabajarán más si son incentivados depende de su propia actitud, y nada más.

Hay que ver, entonces, si el argumento de los talentosos puede pasar el *test* interpersonal. No es lo mismo decir: *el secuestrador no liberará a su víctima a menos que reciba el rescate*, que escuchar de labios del secuestrador la frase: *no liberaré a mi víctima a menos que me paguen el rescate*. La formulación en tercera persona es lógica; en primera persona revela que no hay lógica, la verdad de la proposición está en manos del secuestrador. Lo mismo ocurre con los talentosos. Una cosa es decir que *los talentosos no serán más productivos a menos que reciban incentivos*, que escuchar a uno de ellos decir: *No seré más productivo si no me pagan mis incentivos*. Para poder justificar integralmente su demanda de incentivos, el talentoso deberá justificar su *actitud* ante un hipotético miembro del grupo menos favorecido. Deberá decirle en la cara que no trabajará con todo su potencial a menos que le paguen un suculento sueldo.

Para que el *test* interpersonal sea exigible debe existir, además, una comunidad justificatoria, "un conjunto de personas entre quienes prevalece una norma [...] de justificación integral" (Cohen, 1992: 282). Si los individuos más aventajados no se sienten obligados a brindar la justificación adecuada de su actitud, estarán renunciando a la comunidad justificatoria. Además, la negativa a ofrecer una justificación, o que la justificación no sea integral, implica una disminución de la democracia y de los lazos de "amistad cívica" que surgen, en términos rawlsianos, cuando hay bases públicas de justificación de las instituciones que son comunes a

todos los individuos. En otras palabras, quien no quiere o no puede justificar su actitud en términos interpersonales se coloca por fuera del *ethos* social.

La indagación de Cohen prosigue con el examen de cuáles son las razones por las cuales los talentosos se negarían a ser más productivos en ausencia de incentivos. Podrían alegar que *no pueden* trabajar al máximo de sus capacidades sin incentivos porque necesitan ese dinero para realizar la labor especializada y agobiante que se les pide, o porque no tendrían la motivación suficiente. No es necesario decir que ambas respuestas son casi risibles. La cuestión de fondo, para Cohen, es que los más talentosos simplemente *no quieren* desplegar todas sus capacidades a menos que se les ofrezcan incentivos. No se trata aquí de trabajos particularmente penosos, riesgosos o insalubres. En tales casos, una diferencia salarial no sería un incentivo sino una compensación por la desigualdad en el esfuerzo o los riesgos requeridos (el "buen caso"). Al contrario, la amenaza de los talentosos es el "mal caso", una estrategia para obtener beneficios adicionales; en otras palabras, puro chantaje sobre los demás miembros de la comunidad y, en particular, sobre los que están peor. Así, al ponerse los talentosos por fuera de la comunidad justificatoria, no es irracional que los peor situados se nieguen a aceptar la extorsión y respondan con "enojo no cooperativo" (Cohen, 1992: 307). Cohen no explica cómo puede traducirse en la práctica dicho enojo. Pero es dable inferir que los peor situados pueden, por caso, vetar las normas institucionales que permiten el chantaje de los talentosos.

Por lo visto, el Principio de Diferencia no está exento de ambigüedades. En rigor, se presta a dos posibles lecturas: una estricta y una laxa. Precisaremos ahora dicha distinción. Según Cohen, si se lee en forma *estricta*, el Principio de Diferencia considera que las desigualdades son necesarias sólo en la medida en que dicha necesariedad sea independiente de las actitudes de los individuos. En la lectura *laxa o amplia*, en cambio, se hace lugar a las aspiraciones y expectativas de los más aventajados. En su lectura estricta, el Principio de Diferencia no recompensa los atributos moralmente irrelevantes; en su versión laxa, el principio rawlsiano es vulnerable a la extorsión de los talentosos y, en consecuencia, premia los talentos inmerecidos. Por lo tanto, esta lectura laxa no resiste el *test* de la justificación integral. Si la justicia rawlsiana es fiel a sí misma, no puede permitir incentivos especiales a los talentosos. Queda entonces aplicar el Principio de Diferencia en su sentido estricto, y esto es posible sólo si se amplía el *objeto* de la justicia, es decir, si se aplica a las decisiones personales y no sólo a la estructura básica de la sociedad (ver 3.3). La cuestión del *ethos* vuelve al cobrar relevancia:

> "Para que el Principio de Diferencia estricto prevalezca, se necesita un *ethos* informado por dicho principio a través de toda la sociedad. Por lo tanto, una sociedad (y no su gobierno) no califica como comprometida con el Principio de Diferencia a menos que esté en efecto informada por un cierto *ethos* o cultura de justicia. Los *ethos* están desde luego fuera del inmediato control de la legislación, pero [...] una sociedad justa es normalmente imposible sin [dicho ethos], y Rawls mismo requiere que se se cultive la actitud apropiada en la sociedad justa que él describe" (Cohen, 1992: 325-316).

En efecto, Rawls considera -de manera sugestivamente contradictoria con su insistencia en que la justicia es una virtud primordialmente institucional- que el Principio de Diferencia le otorga un contenido específico al ideal de *fraternidad*. Al respecto, sostiene que el principio en cuestión "parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados". La familia, por ejemplo, es una institución en la cual se manifiestan las relaciones fraternas ya que, por lo general, sus miembros "no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto". Por eso, añade Rawls, "*el querer actuar* según el Principio de Diferencia tiene precisamente esa consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias *están dispuestos* a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados" (Rawls, 2000: 107). Aquí, el *querer actuar* señala claramente que la justicia social no depende solamente de las instituciones, sino también de las decisiones personales. Si las personas *no quieren* ni están *dispuestas* a actuar según normas justas, resulta casi imposible alcanzar un "*ethos* o cultura de la justicia".

Cohen, desde luego, subraya que la noción rawlsiana de fraternidad brinda sustento a la lectura estricta del Principio de Diferencia. Sin embargo, con realismo, reconoce que el *ethos* requerido es difícil de lograr y más aún cuando existen condiciones de escasez. Así, es probable que en situaciones concretas deba preferirse una versión laxa del Principio de Diferencia, pero sería incorrecto presentarlo como un principio de justicia básico como pretende Rawls. Sería apenas un principio de limitación del daño, o un "mal necesario", como dirá el Che. Por lo tanto, Cohen afirma que el Principio de Diferencia en su interpretación laxa sólo "puede ser recomendado como la primera virtud de las instituciones sociales, porque no podemos obtener justicia, y la injusticia que acompaña a los incentivos es la mejor injusticia que podemos obtener" (Cohen, 1992: 327). Conformarse con una injusticia porque no es posible torcer la actitud extorsiva de los talentosos

puede reflejar un compromiso razonable de parte de los menos aventajados, pero la situación en sí misma no puede ser considerada justa.

Cohen completa su ataque a la justificación de los incentivos con un examen del argumento según el cual las desigualdades deben ser permitidas por razones de eficiencia (en términos técnicos, se lo denomina Argumento Pareto). Este argumento dice que es irracional mantener la igualdad inicial estricta si un ordenamiento (desigual) superior es posible (Cohen, 1995a: 161-162). Si la distribución inicial es 5-5-5, es irracional no pasar a 8-7-6, donde todos mejoran aunque se pierda la igualdad. Cohen piensa que esto no es correcto. Primero, porque la desigualdad derivada de la igualdad inicial, aunque mejora la situación de los menos favorecidos, se origina al permitir la influencia de los factores contingentes que fueron desechados para llegar a la igualdad inicial. Y segundo, porque es posible pensar en una distribución superior a la igualdad inicial que sea, al mismo tiempo, tan igualitaria como la primera. "El conjunto de mundos sociales posibles [...] usualmente contendrá una distribución igual Pareto-óptima que a su vez sea Pareto-superior a la igualdad inicial, y que debe ser preferida por sobre la recomendada distribución desigual, so pena de abandonar las razones para la igualdad inicial" (Cohen, 1995a:162). Es decir; ¿por qué no pasar de 5-5-5 a 7-7-7, donde todos mejoran y se mantiene la igualdad? Este esquema superior e igualitario es posible si los talentosos están dispuestos a resignar las ventajas que se les ofrecen en una situación desigual. O, al revés: la igualdad superior es imposible sólo si se tienen por buenas y justificadas las actitudes no igualitarias de los más talentosos (Cohen, 1995a: 178). Nuevamente, los talentosos que se niegan a contribuir sin incentivos especiales se colocan fuera de la comunidad justificatoria y se comportan como chantajistas.

La solución al problema de los incentivos exigidos por los más talentosos es indudablemente espinosa, como pudo comprobarlo el Che. Pero, siguiendo con Cohen, revisemos su idea de que la existencia de un *ethos* igualitario sería capaz de superar este problema. Diremos, para comenzar, que "el ethos de una sociedad es el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus *prácticas normales y presiones informales*, son lo que son" (Cohen, 2000: 145). Esta amplia definición tiene la ventaja de situar el *objeto* de la justicia tanto en las conductas individuales cuanto en las reglas del entramado social. Para el caso que nos ocupa, concebimos un *ethos* constituido por principios e instituciones igualitarias que dan forma y se sostienen en sentimientos y actitudes congruentes con la igualdad. Un tal *ethos* es perfectamente consistente con el marxismo: "Marx creía [...] que el ejercicio de habilidades es en la mayoría de los casos altamente gratificante en sí

mismo. Luego, el hecho de que los poseedores de tales habilidades puedan tener a la sociedad bajo extorsión y amenacen con retener sus talentos a menos que sean altamente pagados *no debería llevarnos a creer que tal pago es necesario para obtener el uso de tales talentos*" (Elster, 1998: 227-228). Más aún, "Rawls acepta la tesis de Marx de que las creencias individuales y valores dependen del marco social que los rodea [...] Tanto Marx como Rawls creen [...] que la autonomía puede ser alcanzada a través de un *control consciente* de las estructuras sociales que dan forma a nuestros objetivos y aspiraciones" (Buchanan, 1982: 159).

Es bastante obvio para los marxistas que las estructuras de preferencias y motivaciones individuales dependen en gran medida de las estructuras sociales en las cuales se forman y que, a su vez, dichas estructuras pueden ser controladas conscientemente. Pero hay otra forma de mirar la cuestión; una mirada sociológica según la cual *si* las personas son egoístas, no puede haber una sociedad igualitaria, por más que las reglas consagren dicha igualdad. Esta conclusión puede ser fatal, ya que "si las personas son en realidad irreversiblemente egoístas (no por naturaleza sino) como resultado de la historia capitalista, luego, [...] la estructura por sí sola no es suficiente para alcanzar la igualdad en presencia de dicho egoísmo. Aún en visiones razonablemente optimistas acerca de los límites de la naturaleza humana misma, la historia capitalista nos habría arrojado a un callejón sin salida y, por ende, no se puede emprender el camino al socialismo" (Cohen, 2000: 120). Con todo, Cohen se resiste a creer que este escenario sea inevitable. Hay una solución posible: la constitución de un *ethos* social igualitario que supere el egoísmo universal y sea congruente con las normas justas que gobiernan la sociedad. "*Para que la desigualdad sea superada, se necesita que haya una revolución en los sentimientos o las motivaciones, y no (sólo) en la estructura económica*" (Cohen, 2000: 120 énfasis en el original). Vale subrayar este punto: no alcanza con revolucionar la estructuras si esto no va acompañado de una revolución en los sentimientos y motivaciones. La justicia, en suma, no puede ser sólo institucional; debe ser *también* un asunto personal.

Como adelantamos en los primeros tramos de esta sección, hay en la obra de Rawls una inconsistencia muy pronunciada respecto del *objeto* de la justicia. Por momentos, sostiene que sus principios de justicia sólo se aplican a la denominada "estructura básica" (las principales instituciones políticas, económicas y sociales) y no a las decisiones individuales. Para este Rawls, la justicia es una cuestión institucional y no una cuestión personal; se precisan sólo instituciones justas y no personas justas. Pero *también* dice Rawls que una "sociedad justa" es aquella

en la que sus miembros afirman los principios de justicia. Entonces, tras las huellas del propio Rawls, se puede llegar a la siguiente distinción: no es lo mismo un gobierno justo (un esquema institucional justo o una distribución justa de cargas y beneficios) que una "sociedad justa". Para una "sociedad justa" se requieren tanto reglas como individuos justos. Luego:

> "Una sociedad que es justa dentro de los términos del Principio de Diferencia [...] no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que dé forma a las elecciones individuales. En ausencia de un tal *ethos* habrá desigualdades que no son necesarias para mejorar la situación de los que están peor: el *ethos* requerido promueve una distribución más justa que aquella que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se requiere es en efecto un *ethos*, una estructura de respuesta alojada en las motivaciones que informan la vida cotidiana [En suma], es imposible alcanzar la justicia distributiva por medios puramente estructurales" (Cohen, 2000: 128-131, énfasis en el original)[26].

¿Cuáles son, entonces, los requisitos para que una sociedad merezca el calificativo de "justa"? Puede ocurrir que las instituciones justas funcionen de tal modo que los resultados distributivos sean también justos, prescindiendo de las actitudes de las personas. En este caso, dice Cohen, se trataría de una sociedad sólo *accidentalmente justa*. Pero sólo cuando las motivaciones y decisiones pesonales son congruentes con los principios y las instituciones justas puede decirse que una sociedad es "*constitutivamente justa*" (Cohen, 2000: 131-132). Esto significa que el *objeto* de la justicia no puede reducirse al esquema institucional, sino que debe incluir al *ethos* social.

Según Cohen, para analizar la justicia social debemos considerar cuatro aspectos interrelacionados: la estructura coercitiva, otras estructuras no coercitivas, el *ethos* social y las elecciones individuales (Cohen, 2000: 143). El *ethos* social no es inmutable; puede ser modificado a través de prácticas que al principio son minoritarias, pero que a largo plazo pasan a ser vistas como deseables y justas. Cuando una persona o grupo de personas desafía a las convenciones y revisa sus comportamientos habituales, puede iniciar un proceso de cambio ético. Así, con el tiempo, las presiones sociales no coercitivas se transforman hasta coincidir con las conductas que alguna vez fueron practicadas sólo por estos "pioneros morales" (Cohen, 2000: 143). Desde luego que los pioneros morales no bastan. Las reglas coercitivas son necesarias porque resuelven el problema de la incertidumbre; es

[26] Críticas a la posición de Cohen pueden verse en Pogge, T. 2000: 137-169, Estlund, D. 1998: 100-101, y Feltham, B. 2009.

decir, porque ayudan a que las conductas apropiadas sean observadas por todos. Por eso, Cohen enfatiza que "por razones de certidumbre, la igualdad es, necesariamente, un proyecto *social*" (Cohen, 2000: 176). En suma: si el comunismo logra una justa (es decir, igualitaria) distribución de las cargas y los beneficios sociales sólo por medio de sus instituciones, puede decirse que es una sociedad *accidentalmente* justa; pero si lo hace en consonancia con una moral revolucionaria se convierte en una sociedad *constitutivamente justa*. Así lo quería el Che.

3.4 El ethos de la Revolución

La Revolución, para el Che, es un cambio estructural indisolublemente unido a un profundo cambio de conciencia. La meta a alcanzar, el Hombre Nuevo, es la expresión de una elevada conciencia socialista, en condiciones materiales suficientemente benignas. "No hay nada que eduque más a un hombre honrado que vivir dentro de una Revolución", dice el Che. Sin embargo, la construcción de este sujeto revolucionario debe superar graves obstáculos subjetivos como la apatía, el persistente individualismo, la rutina burocrática, el ausentismo, entre otros. En coincidencia con la interpretación *laxa* del Principio de Diferencia, el Che permite incentivos materiales por razones prácticas, pero por razones morales *-y también prácticas-* necesita individuos motivados por los principios justos y no por el apetito de incentivos materiales. Una distribución justa de la riqueza y el ingreso sin un *ethos* congruente con las normas distributivas conduce a una sociedad accidentalmente justa y no, como quiere Guevara, a una sociedad constitutivamente justa. En esta sección, pues, analizaremos el *ethos* revolucionario para detenernos luego, en 3.6, en el problema de los incentivos en Cuba.

La Revolución, piensa Guevara, es un auténtico universo ético en el cual los cambios materiales deben ir acompañados por un cambio de conciencia. Sólo así se podrá arribar a la fase superior del comunismo. El Che piensa de manera integrada en las dimensiones objetivas y subjetivas; en la estructura institucional y el *ethos* social. En línea con Marx, con Lukács y lo mejor del marxismo humanista, adopta la perspectiva de la totalidad. Tal como señala Néstor Kohan, el Che "no divorciaba jamás el estudio de la economía, del estudio de la política, ni del estudio de la filosofía. Uno de los grandes presupuestos teóricos y filosóficos del Che (que también está presente en la obra del joven Lukács, Antonio Gramsci y muchos otros pensadores) consiste en que piensa la sociedad como una totalidad"

(Kohan, 2003: 75-76.). Así, su concepción de lo justo también se inscribe en esta perspectiva totalizante.

Mucho se ha dicho y escrito sobre el problema de las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas para (y en) la Revolución. En el pensamiento del Che se observa cuán difícil resulta articular ambos factores en la práctica. Guevara nunca se desmorona hacia una visión ingenuamente voluntarista de las posibilidades subjetivas y mucho menos avala el conformismo paralizante de quienes se sientan a esperar que el socialismo brote espontánea y naturalmente como resultado de las implacables leyes de la historia. Para el Che, el *ethos* revolucionario y socialista surge de la acción de sujetos conscientes, situados en circunstancias materiales medianamente favorables. En el *Mensaje a los Argentinos,* del 25 de mayo de 1962, el Che afirma:

> "Nosotros demostramos que en las condiciones especiales de Cuba, las condiciones subjetivas iban madurando al calor de la lucha armada, que la lucha armada era un catalizador que agudizaba las luchas, que llevaba hasta el paroxismo estas luchas y que iba haciendo nacer una conciencia. *Condiciones subjetivas nosotros las llamamos a la conciencia de la necesidad de un cambio en una situación social dada y a la certeza de la posibilidad de ese cambio. La necesidad de un cambio la conocen muy bien las masas de toda América, la posibilidad de un cambio, la posibilidad de tomar el poder es algo que no siempre se conoce, los pueblos no siempre conocen su fuerza* y la lucha armada en Cuba fue desarrollando esa fe del pueblo en su poder; hasta convertirlo en una certeza de la victoria" (Guevara, 2002a).

Las mismas ideas aparecen, un año después, en su "Prólogo" al libro *El partido marxista-leninista* (1963). Escribe el Che: "*Nos dimos cuenta de los errores tácticos cometidos y de que faltaban algunos factores subjetivos importantes; el pueblo tenía conciencia de la necesidad de un cambio, faltaba la certeza de su posibilidad.* Crearla era la tarea, y en la Sierra Maestra comienza el largo proceso que sirve de catalizador al movimiento entero en la Isla" (Guevara, 1985e: 6; 1985g: 227). Los factores subjetivos no son un conjunto de rasgos perennes e inertes en la conciencia de los individuos. Abarcan dos dimensiones inseparables: *la conciencia de la necesidad de un cambio* y *la certeza de la posibilidad del cambio*. En tiempos de la Revolución Cubana, los pueblos de América Latina tienen sobrada conciencia de la necesidad de transformaciones revolucionarias. Falta la certeza de la posibilidad del triunfo, la cual sólo puede crearse desde la práctica revolucionaria.

Cuando el Che advierte la ausencia de la certeza de la posibilidad del cambio, está poniendo en discusión uno de los aspectos centrales del sentido común impuesto por la ideología dominante: la creencia de que la clase obrera no puede

tomar el poder aunque se lo proponga. La falta de conciencia del poder propio es lo que a menudo conduce a la inacción, a formas de conformismo adaptativo. El Che demuestra, con este ejemplo, cómo la acción colectiva depende, en gran medida, de la certeza de la posibilidad del cambio. Los factores subjetivos, descritos en términos de las dos dimensiones señaladas, indican que el proyecto guevariano está lejos de ser románticamente irracional. Al contrario, los individuos actúan casi siempre racionalmente y no se encolumnan fácilmente detrás de causas que *a priori* parecen irremediablemente perdidas. Al generarse la *certeza de la posibilidad del cambio*, la acción colectiva y solidaria resulta factible. Y el nuevo *ethos* revolucionario emerge, precisamente, de estas prácticas fundadas en la certeza de que todos harán su parte y de que el cambio es posible.

Al estudiar la dinámica de las coaliciones sociales, Jon Elster sostiene que la conciencia de clase debe ser definida como "la capacidad de una clase de comportarse como un actor colectivo. Desde un punto de vista operativo, esto significa la capacidad de superar el problema del francotirador" (Elster, 1984: 45). El problema del francotirador, o del polizón [*free rider*], es uno de los más arduos de la acción colectiva: el polizón o francotirador es aquél que prefiere no actuar y espera que los demás actuén; de este modo, con esta lógica individualista -y muy racional- obtiene todos los beneficios de la acción colectiva sin correr ningún riesgo ni afrontar ninguna pérdida. Pero si todos actúan como polizones (es decir, si no actúan y esperan que lo demás lo hagan), la acción colectiva es imposible. Para solucionar este problema es necesario transformar el orden de preferencias individuales y así lograr la sustitución de estrategias egoístas por estrategias solidarias. Se trata, en definitiva, del viejo problema de cómo superar, a nivel colectivo, la forma general del Dilema del Prisionero: como no estamos seguros de cómo acturán los demás, es imposible alcanzar un decisión estable; por lo tanto, *ninguna decisión racional a nivel individual arroja resultados óptimos*.

Si bien no existe consenso teórico sobre posibles soluciones, Elster estima que la resolución de este dilema pasa por un "cambio en la estructura de preferencias". "Mediante una interacción continuada los trabajadores terminan por estar más preocupados por los demás y más informados acerca de ellos. La preocupación por los demás cambia la ordenación de alternativas, y la información acerca de los demás permite a los actores encontrar la solución del juego resultante. Se trata del 'juego de la seguridad' [*assurance game* o Juego de la Certidumbre]" (Elster, 1984: 46). En otras palabras, mediante la interacción continua y la información cada vez más completa, los actores del juego terminan prefiriendo la

cooperación universal por sobre el egoísmo universal y, así, la acción colectiva supera el problema del francotirador. "Cada uno actúa en forma solidaria porque sabe que los otros van a hacer lo mismo" (Elster, 1984: 49). En este juego, la dirigencia tiene un rol decisivo.

Basándose en un análisis sobre la visión de Trotsky acerca de la Revolución de Octubre, Elster introduce un comentario muy significativo a propósito del papel que desempeñan los dirigentes en la dinámica de la acción colectiva.

> "La antigua autoridad se derrumba cuando resultan concebibles, es decir posibilidades reales, nuevos órdenes sociales [...] *Cuando los obreros y soldados empiezan a creer que el cambio es posible, el cambio resulta posible* [...] La coordinación tácita que resulta posible cuando las personas comienzan a confiar unas en otras es la condición esencial para una acción colectiva coronada por el éxito. *El papel del dirigente revolucionario consiste en proporcionar la información que hace posible esa coordinación tácita, más que ser un centro de mando y la autoridad*" (Elster, 1984: 49-50).

Los dichos del Che que citamos más arriba se corresponden estrictamente con la mirada teórica sobre la acción colectiva ofrecida por Elster. Hay, según el Che, un sustrato más o menos desarrollado de necesidad de cambio, pero esta necesidad no se traduce en acción coordinada, en lucha revolucionaria, sino por medio de la dirigencia que cambia su táctica y busca crear la certeza de posibilidad del cambio. No cabe duda de que ese "*nos dimos cuenta*" tiene como sujeto a la dirigencia del movimiento encabezado por Fidel Castro. La lucha del núcleo guerrillero, entonces, viene a cumplir el rol de catalizador de la acción de masas al facilitar la "interacción continua" y proporcionar la "información" relevante que permiten superar las estrategias individualistas. La acción armada logra que sea "concebible" un nuevo orden social al generar la certeza de la posibilidad de cambio. Así, el *ethos* revolucionario empieza a gestarse en una acción colectiva, racional y fundada en un fuerte cambio de preferencias en los individuos. No en vano el Che insiste muchas veces en que el Hombre Nuevo comienza a incubarse en la Sierra Maestra, auténtico "laboratorio" para la nueva mentalidad comunista.

La conciencia de la propia fuerza es, muy a menudo, un factor determinante para el éxito de la acción colectiva. El Che asegura que "*no puede existir una fuerza verdadera que no emane de la propia conciencia de su fuerza*. Cuando un *pueblo alcanza la conciencia de su fuerza*, la decisión de luchar, la decisión de ir hacia adelante, entonces sí es fuerte y entonces sí puede plantarse frente a cualquier enemigo" (Guevara, 1985e: 53). Viene a cuento un notable pasaje en el que Cohen presenta una imagen muy vívida de por qué el proletariado, teniendo infi-

nitas razones para emanciparse, suele fracasar en su intento de concertar acciones liberadoras. Veamos la analogía que propone:

> "Un hombre está en una habitación sin ventanas cuya puerta, erróneamente, él piensa que está cerrada. A diferencia de un hombre en una habitación efectivamente trabada, el primero puede salir. Pero como no sabe que puede, es improbable que lo intente. Una de las razones por las cuales la gente no ejercita su poder es la falta de conciencia de que lo tiene. La sociedad capitalista propaga y refuerza la ignorancia del poder, cada vez que proyecta una imagen de los trabajadores como incapaces de la auto-organización. Conocimiento y creencia son particularmente importantes para el disfrute y el ejercicio del poder *colectivo*" (Cohen, 1998: 244; énfasis en el original).

La certeza de la posibilidad de cambio, en tanto conocimiento y creencia, es condición necesaria para el cambio. Y dicha certeza se construye prácticamente, no viene dada por una teoría infalible ni por leyes históricas siempre eficaces. Por eso, el Che vuelve su mirada, una y otra vez, hacia los episodios fundacionales de la Revolución. No busca exhumar un mito de los orígenes; explora el pasado reciente en procura de las claves explicativas y normativas que faciliten la construcción del *ethos* comunista. Según el relato retrospectivo del Che, la constitución del sujeto revolucionario en el fragor de la lucha tiene su punto de inicio en el desembarco del Granma. *"Allí se dejaban, al abandonar el Granma, todas las esperanzas individuales, se iniciaba la lucha en que un pueblo entero tenía que triunfar o fracasar"* (Guevara, 1985b: 85). Es fundamental apreciar esta escueta frase en toda su dimensión. En primer lugar, el Che reconoce que el sujeto revolucionario deberá trascender la mera agregación de individualidades para convertirse un sujeto colectivo; en segundo lugar, que el resultado de la lucha está abierto. Nada autoriza a pensar que la victoria es inevitable. Pero también es absurdo pensar que el socialismo y el comunismo son imposibles. El *ethos* social que se gesta en la Sierra Maestra y se consolida durante la fase de transición, sirve de fundamento a la construcción de la "moral comunista" que el Che reclama como condición necesaria para el comunismo.

Ya apuntamos que, según Guevara, "para ser revolucionario, lo primero que hay que tener es revolución". Una revolución no puede contentarse con producir bienes, tiene que producir sujetos (Ariet García, 2003: 153; ver 4.3, 4.4). Por ahora, sólo diremos que el Hombre Nuevo guevariano corresponde al *ethos* social que permite afirmar y sostener los principios de justicia establecidos a nivel institucional. El *ethos* revolucionario donde se fragua el Hombre Nuevo es el

resultado de un progresivo cambio de conciencia que descansa sobre una base material distinta, sobre la superación de la explotación, el hambre y la ignorancia. La alimentación, la educación y la salud son, entre otros, cimientos concretos sobre los que se construye la nueva conciencia. El Hombre Nuevo cubano, dice el Che, no es producto de las ciudades, sino que surge en las áreas rurales en torno de nuevos modos de organización del trabajo. Vale reiterar aquí las palabras del Che citadas anteriormente: "Y esos niños, que algunos de ustedes habrán visto, están aprendiendo en las escuelas colectivas, desde las primeras letras hasta un oficio, hasta *la dificilísima ciencia de ser revolucionarios. Esos son los nuevos tipos humanos que están naciendo en Cuba* (Guevara, 1985b: 177-178). Así, frente a un cambio civilizatorio radical es esperable un paulatino cambio en la conciencia colectiva.

Sin embargo, sería un error pensar que el *ethos* revolucionario equivale a un universo de clones morales. La difícil relación entre individuo y comunidad no escapa al análisis del Che, quien tiene muy claro que el comunismo no supone una hiper-socialización opresiva y negadora de la individualidad (ver Capítulo 4). Por ahora, nos interesa anticipar que, según Guevara "para todas las tareas revolucionarias, se necesita, fundamentalmente, el individuo. La revolución no es, como pretenden algunos, una estandarizadora de la voluntad colectiva, de la iniciativa colectiva, sino todo lo contrario, es una *liberadora de la capacidad individual del hombre. Lo que sí es la Revolución, es al mismo tiempo, orientadora de esa capacidad.*" (Guevara, 1985b: 179). Una revolución genuinamente socialista no puede promover ni consentir la sofocación del individuo; al contrario, debe crear las condiciones para el florecimiento individual, la autorrealización de todos los seres humanos. Por eso dice que la función de la Revolución es la de "orientar" las capacidades individuales, sin anularlas. Teniendo en mente la discusión sobre el *objeto* de la justicia, podemos afirmar que para el Che -en consonancia con la lectura que Cohen hace de la obra rawlsiana- *la justicia se localiza tanto en las instituciones cuanto en las acciones individuales*. La revolución orienta, ofrece el marco de reglas (formales o informales) justas; y los individuos actúan de acuerdo con dichas reglas, puesto que existe un *ethos* social congruente con la justicia. Por lo tanto, la revolución cristaliza en una sociedad "constitutivamente" justa.

Esta relación entre la estructura institucional y el *ethos* que moldea a las motivaciones individuales es dinámica y se halla inserta en circunstancias históricas específicas. En los tres primeros años de la revolución cubana, el Che piensa que el fin del capitalismo está al alcance de la mano porque el contexto internacional presagia el triunfo completo del campo socialista. Sin embargo, más pron-

to que tarde, advierte que el socialismo real transita un rápido camino de regreso al capitalismo. Esta prodigiosa observación lo obliga a imprimir mayor celeridad a los cambios revolucionarios. Si las circunstancias se vuelven menos propicias, piensa el Che, tanto más necesaria se hace la lucha por el comunismo. El Che no se conforma con predecir el advenimiento del socialismo, lo exige. Es una exigencia de índole ética. En revolución, Guevara puede señalar inequívocamente el horizonte de una moral comunista. Una vez más nos remitimos al discurso de 1960, en el curso de adoctrinamiento en el Ministerio de Salud Pública. Dice el Che:

> "Ese cambio social tan profundo, *demanda también, cambios muy profundos en la contextura mental de las gentes*. El individualismo como tal, como acción única, de una persona colocada sola en un medio social, debe desaparecer en Cuba. *El individualismo debe ser, en el día de mañana, el aprovechamiento cabal de todo el individuo, en beneficio absoluto de una colectividad.* Pero aún cuando esto se entienda hoy, aún cuando se comprendan estas cosas que estoy diciendo, y aun cuando todo el mundo está dispuesto a pensar un poco en el presente, en el pasado y en lo que debe ser el futuro, *para cambiar de manera de pensar hay que sufrir profundos cambios interiores, y asistir a profundos cambios exteriores*, sobre todo, sociales" (Guevara, 1985b: 179-180).

El cambio de mentalidad, como ya es obvio, no puede ocurrir en ausencia de un cambio en las condiciones sociales y materiales. Otra vez, la revolución es descrita aquí como una transformación en las relaciones sociales *y* en el *ethos* social. Y una nota distintiva de este cambio es que la individualidad debe florecer plenamente y de este modo "brindarse en beneficio absoluto de la comunidad". Cualquier parecido con la noción rawlsiana de los talentos como "acervo común" y las exigencias del Principio de Diferencia no son meras coincidencias.

La coherencia del pensamiento de Guevara en torno de la relación entre el cambio social y el cambio de mentalidad se hace evidente, también, en un discurso pronunciado dos años después, en una conferencia a los estudiantes de la Facultad de Tecnología. Allí, el Che explica: "la tarea universitaria es captar el mayor número posible de estudiantes y convertirlos a la nueva mentalidad, porque tiene que existir una nueva mentalidad y de hecho existe y *tiene que ir perfeccionándose esa nueva mentalidad a medida que perfeccionemos nuestras instituciones*, que afiancemos más la Revolución, que perfeccionemos todos nuestros aparatos económicos y podamos darle también, al pueblo más productos, mejor vida, es decir, más justicia material" (Guevara, 1985d:200).

Si se mira con atención, tenemos en los dos fragmentos recién citados los cuatro elementos que, según Cohen, permiten analizar un modelo de justicia

social, a saber: la estructura coercitiva, otras estructuras no coercitivas, el *ethos* social y las elecciones individuales (Cohen, 2000: 143). La estructura coercitiva está representada por las "instituciones" (entre las que se incluye a la universidad misma); las otras estructuras no coercitivas y el *ethos* aparecen fundidos bajo el concepto de "nueva mentalidad", mientras que las elecciones individuales son presentadas bajo una concepción de la individualidad liberada de ataduras de clase y capaz de desarrollarse plenamente en bien de la colectividad, sin confundirse ni diluirse en ella.

Por lo expuesto, la Revolución es escuela de una nueva mentalidad, es un proceso educador, un proceso que construye sus propios sujetos, así como los sujetos construyen la Revolución. "No debemos mirar con fatalismo el futuro -dice el Che- y dividir al hombre en hijos de la clase obrera o campesina y contrarrevolucionarios, porque es simplista y porque no es cierto, y porque *no hay nada que eduque más a un hombre honrado que el vivir dentro de una Revolución*" (Guevara, 1985b: 181). Abunda el Che en ejemplos prácticos sobre cómo la revolución educa, sobre cómo se constituye en un nuevo *ethos* que desafía y destruye viejos conceptos, normas y prácticas. La revolución es imperativa, demanda un *ethos* riguroso, porque "la Revolución hoy, exige que se aprenda, exige que se comprenda bien que *mucho más importante que una retribución buena, es el orgullo de servir al prójimo*, que mucho más definitivo, mucho más perenne que todo el oro que se puede acumular es la gratitud de un pueblo" (Guevara, 1985b: 182). En este sentido, Fernando Martínez Heredia realiza una muy ajustada descripción de la perspectiva guevariana sobre el rol educativo de la revolución.

> "Durante la transición socialista, la sociedad debe convertirse en una gigantesca escuela, en la que funcione un continuo que vaya desde la *coerción estatal y social hasta la autoeducación*; todos sus miembros recibirán en cada momento diferentes impactos de ese continuo, de acuerdo a la acción múltiple de las nuevas relaciones y los procesos educativos, y a sus avances, dificultades y retrocesos [...] Los avances del nuevo modo de vivir diferente y opuesto al del capitalismo irán creando un cambio cultural radical que abarque desde la organización y las relaciones económicas hasta cambios muy íntimos del individuo y sus relaciones interpersonales que sean relevantes para la transición. El régimen debe ser capaz de trabajar cotidiana y eficazmente en esa dirección, con arreglo a un plan y con el rigor técnico que sea posible; también debe combatir con todo rigor sus propias tendencias contrarias a la liberación; y debe medir los avances y vigilar y declarar con valentía los retrocesos" (Martínez Heredia, 2002).

Como se recordará, según Cohen, "el *ethos* de una sociedad es el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus *prácticas normales y presiones*

informales, son lo que son". La sociedad, concebida como escuela, coincide plenamente con esta definición. La estructura institucional coercitiva no desaparece de la noche a la mañana; en la dictadura del proletariado, el poder político -como relación de dominación- todavía no se ha desvanecido. Luego, en función de la orientación que se imprime desde la dirigencia revolucionaria y a través de presiones informales ("coerción social") va configurándose el conjunto de sentimientos y actitudes congruentes con los principios y valores en que se sustentan las instituciones. En el caso del pensamiento guevariano, se trata de un *ethos* fundado en valores muy concretos como la humanidad, la justicia, la dignidad y la libertad, valores "clásicos" que cobran un "sentido nuevo" al estar insertos en la lucha proletaria y la revolución socialista (Löwy, 2001: 36).

La construcción de *ethos* revolucionario, por supuesto, no culmina en la toma del poder, porque la acción colectiva que depende de la doble certeza -de necesidad y de posibilidad del cambio- también es imprescindible para la construcción del socialismo. El Che sabe muy bien que el nuevo conjunto de actitudes y sentimientos cooperativos no puede nacer de un súbito arrebato de altruismo en los corazones de las masas. La solidaridad no es una conducta sentimental, sino que tiene un fuerte contenido racional-estratégico. A través de la solidaridad, esto es, de la coordinación tácita facilitada por la dirigencia, es posible superar graves problemas de acción colectiva. No en vano el Che llama a la "práctica" solidaria en vez de conformarse con pontificar sobre las bondades de la caridad (Guevara, 1985b: 183). El Che comprende, en definitiva, que el llamamiento de Marx y Engels a la unión de los trabajadores del mundo no es una frasecita casual para encender los espíritus revolucionarios, es una recomendación estratégica de enorme densidad[27].

En los últimos años, la lucha de clases dejó de ser una categoría atractiva para buena parte del mundo académico. Muchos, muchísimos, salieron a buscar el sujeto perdido y se olvidaron -¡vaya casualidad!- de las clases sociales. La confusión siempre es peor que el error. El Che no se confunde en este sentido; ve en la revolución, como punto más alto de la lucha de clases, un universo ético históricamente situado. Y no se anda con rodeos cuando cuenta entre los "amigos" de la revolución sólo a los que aceptan los principios de la Primera Declaración

---

[27] La admiración del Che por el *Manifiesto Comunista* ha quedado registrada en sus notas personales: "[El *Manifiesto*] es uno de los documentos fundamentales del marxismo [...] las tesis no envejecen y pueden ser citadas hoy. Es uno de los escritos de agitación más profundos y audaces que haya producido la humanidad" (en Ariet García, 2003: 21).

de la Habana. Adoptar estos principios otorga carta de ciudadanía revolucionaria; todas las demás diferencias son irrelevantes (Guevara, 1985c: 31). En definitiva, el aparentemente intratable conflicto entre individuo y comunidad no puede ser resuelto en la mente del sujeto que piensa; debe ser resuelto en la práctica. Por eso, cuando hablamos de la revolución como un universo ético, no hacemos sino referirnos a la III Tesis sobre Feuerbach, en la que Marx expresa: "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*" (Marx, 1973: T.IV: 10; Löwy 2001: 69). El *ethos* revolucionario -congruente con la "moral comunista" que propugna el Che- define una comunidad *incompatible* con el capitalismo y crea sus propios sujetos desde una práctica concreta basada en una racionalidad cooperativa.

Vale insistir: el comunismo no es la ciudad celestial, ni el fin de la historia humana. Es apenas el principio. Es cierto que el Che recurre, cierta vez, a la metáfora del paraíso terrenal, pero está lejos de imaginar o desear una sociedad de santos. En una sociedad de santos, dijimos, la justicia sería superflua. Es curioso que un autor tan perspicaz como Eduardo Galeano le haya atribuido al Che una visión un tanto beatífica de la revolución. "El Che concebía la revolución como un camino de santos, y eso es excesivo, pero tiene un sustrato ideológico de verdad [...] Es que el Che tenía *un poco* una concepción de una sociedad de santos y las cosas están más sucias en el barro humano; hay como un desencuentro entre el pensamiento del Che y la realidad, en este sentido" (en Perales 1987: 44-45). Es probable que la lectura que hace Galeano esté fundada en una cierta imagen que se tiene sobre el Che, pero es difícil hallar plena evidencia textual que la respalde. En rigor, no hay en el Che ese "desencuentro" entre realidad y pensamiento. En 1963, a los obreros de la Textilera Ariguanabo les dice: "El socialismo no es una sociedad de beneficencia, *no es un régimen utópico, basado en la bondad del hombre* como hombre. El socialismo es un régimen al que se llega históricamente y que tiene como base la socialización de los bienes fundamentales de producción y la *distribución equitativa de todas las riquezas de la sociedad*, dentro de un marco en el cual haya producción de tipo social" (Guevara, 1985e: 47). Un año después, en medio de ríspidas discusiones sobre cómo proteger a los obreros frente a posibles arbitrariedades de los administradores, el Che afirma en una reunión del Ministerio de Industrias: "la comisión de reclamaciones es un arma que tiene el obrero contra este tipo de administradores que existe [...] pero *quién te ha dicho que la Revolución se hace con ángeles [si así fuese] no sería necesaria la Revolución*"

(Guevara, 1966: 491). Ni ángeles, ni egoístas condenados por el capitalismo a vivir por siempre jamás en una sociedad de lobos, en los seres humanos el Che advierte algo así como una constante de la personalidad moral, para usar lenguaje rawlsiano: el sentido de la justicia. Esto es crucial puesto que, como acabamos de ver, el Che no funda su visión en la *bondad humana* sino en la *equidad*.

Al reflexionar sobre la carencia de técnicos en la industria, Guevara lamenta que las cualidades técnicas suelan no coincidir con las cualidades revolucionarias en un mismo individuo. Pero no se da por vencido.

> "Desgraciadamente, nosotros sabemos que la experiencia altamente tecnificada [...] y las dotes de revolucionario que existen en mucha gente en el ejercicio de la Revolución como un sistema, no han sido dos cosas que estén unidas; no han estado unidas de hecho, tienen que surgir de los nuevos técnicos que empiezan a incorporarse a la Revolución, *llamados por el sentimiento de justicia que todo el mundo tiene en sí*, y que empiezan a comprender el socialismo; y de los nuevos técnicos que nacen ya con otra conciencia y se van incorporando a nuestras empresas" (Guevara, 1966: 266).

El Che afirma, sin lugar a segundas lecturas, que "todo el mundo tiene en sí" *el sentimiento de justicia*. Este es un punto fijo de la concepción de los sentimientos morales de Guevara y es una pieza central en el edificio teórico de Rawls. Como todo axioma en un sistema normativo, es inmune a verificación empírica. Sus efectos, en cambio, son palpables ya que el Che observa que sobre la base de este sentimiento algunos técnicos comienzan a tomar partido por la revolución (ver 3.6.4). La revolución, convertida en una gran escuela, mediante sus mecanismos coercitivos formales e informales, gracias al ejemplo de los "pioneros morales" que tuercen los hábitos instalados por décadas de individualismo, en definitiva, gracias a la insuperable "pedagogía del ejemplo", logra –no sin tropiezos- modelar el *ethos* requerido para una sociedad constitutivamente justa. Así, el *ethos* revolucionario, más específicamente, el *ethos* comunista, otorga sentido a la idea de revolución como cambio civilizatorio. Es que para el Che "el comunismo debe ser mucho más que un nuevo método de distribución de los bienes: *un modelo opuesto de civilización,* un nuevo mundo social, cultural y moral" (Löwy, 2001 135). Más aun:

> "El motor esencial de esta búsqueda de un nuevo camino -más allá de cuestiones económicas específicas- es la convicción de que el socialismo no tiene sentido -y no puede triunfar- si no representa un proyecto de civilización, una ética social, un modelo de sociedad totalmente antagónico a los valores de individualismo mezquino, de egoísmo feroz, de competencia, de guerra de todos contra todos de la civilización capitalista, este mundo en el cual 'el hombre es el lobo del hombre'" (Löwy, 2002).

En suma, puesto que la revolución involucra una nueva institucionalidad -justa e igualitaria- es esperable que también emerja un *ethos* congruente con los principios que orientan, entre otras cosas, la distribución de las cargas y beneficios sociales. Éste es, en efecto, el proyecto del Che: una sociedad justa habitada por personas justas.

Sobre la base de la argumentación precedente, podremos analizar con más detalle el problema de los incentivos. Veremos, entonces, que el Che considera que los estímulos materiales son "un mal necesario" y que pueden ser reducidos a su mínima expresión, ya que en presencia de un *ethos* comunista, las desigualdades generadas por los estímulos materiales quedarían sin una adecuada justificación normativa y serían una concesión al chantaje de los individuos más productivos, que no adhieren a los principios de justicia presentes en las instituciones. Es crucial recordar que, en nuestra opinión, el Principio de Diferencia es superior -en términos de cómo justifica y limita las desigualdades- al Principio de Contribución. Siguiendo la interpretación de Cohen, según la cual muy pocas desigualdades están permitidas por una lectura estricta del Principio de Diferencia, veremos que el Che, de algún modo, intenta aplicar este principio al buscar una justificación racional y normativa a las desigualdades generadas por los estímulos materiales. En otras palabras, el *ethos* revolucionario fija los límites de la justificación de las desigualdades. Con todo, el Che oscila entre una justificación *fáctica* más cercana a un Rawls entendido en sentido laxo, y una justificación *normativa* (y por ende mucho más restrictiva) cercana a la propuesta de Cohen. Por razones prácticas y porque entiende que en la fase de transición el igualitarismo debe ser "prioritarista", el Che permite a regañadientes los estímulos materiales. Por razones práctico-morales los reprueba, porque para la sociedad comunista plenamente desarrollada propugna una igualdad moral coherente con la distribución según las necesidades. Antes de incursionar en el complicado asunto de los estímulos, es indispensable poner este aspecto fundamental del pensamiento guevariano en su contexto inmediato. Por eso, en la siguiente sección nos detendremos a describir, con trazos gruesos, el Gran Debate Económico cubano y, con algo más de detalle, el Sistema Presupuestario de Financiamiento.

3.5 El Gran Debate y el Sistema Presupuestario

Durante los años 1963 y 1964, dirigentes y académicos cubanos y no cubanos, todos ellos comprometidos con la Revolución, entablan un espectacular debate público en el que se pretende dirimir, ni más ni menos, que la naturaleza de la

transición socialista. Es un debate exigido por la necesidad de encontrar las políticas adecuadas para la construcción del socialismo y el tránsito hacia el comunismo. Pero no es una controversia entre tecnócratas, aunque los argumentos técnicos están muy presentes. Quizás, lo importante, como resalta Löwy, es que hay debate, y que nadie termina en un *gulag*, ni sufre el exilio, o el asesinato, o la suma de estos horrores. La fraternal discusión hace algo más que contribuir a la construcción del socialismo en Cuba: sirve para denunciar la profunda parálisis del pensamiento teórico marxista, abrumado por el "escolasticismo" stalinista -para usar una acertada descripción guevariana-, sumido en un profundo "marasmo", según la incisiva observación de Ernest Mandel, uno de los más creativos participantes del debate.

Fernando Martínez Heredia describe con singular crudeza el estado de los estudios marxistas en la Cuba de aquellos tiempos. En este sentido, afirma que detrás de aquel gran debate está "el problema, la urgencia y la necesidad de desarrollar un pensamiento de la Revolución cubana", puesto que el material de estudio y análisis rotulado como marxismo-leninismo, manufacturado en la Unión Soviética, consiste en auténticos "pesos muertos" que impiden pensar la Revolución. Los manuales soviéticos contienen una plétora de "viejos argumentos de la dominación" tales como "que existe una naturaleza humana inmutable y toda acción está limitada por ella; que el egoísmo es el motor fundamental de cada individuo; que las leyes de la economía son independientes de la voluntad humana", entre otros. "Lo verdaderamente grave es que esa ideología y ese cuerpo teóricos eran propuestos, y aceptados, como los que correspondían a una revolución socialista" (Martínez Heredia, 2003b). Por fortuna, no todos aceptan esta colonización intelectual y política impuesta en nombre del socialismo. El dogmatismo soviético encuentra en el Che a uno de sus más lúcidos e intransigentes adversarios.

Una descripción detallada de todos los actores y temas involucrados en esta polémica escapa a los propósitos de nuestra investigación. Sólo diremos que el debate comienza con un artículo del Che, titulado "Consideraciones sobre los costos de producción como base del análisis económico de las empresas sujetas al sistema presupuestario", publicado en la revista *Nuestra Industria Económica,* en junio de 1963. La respuesta no se hace esperar: Alberto Mora, ministro de Comercio Exterior, y exponente del ala pro-soviética del gobierno cubano, sale al cruce de las tesis del Che. La disputa está en marcha. El Che escribe cinco artículos en defensa del Sistema Presupuestario de Financiamiento. En apoyo a sus posiciones se pronuncian por escrito Luis Alvarez Rom (Ministro de Hacienda) y Ernest Mandel (prestigioso economista belga y dirigente de la IV Internacio-

nal). En la vereda de enfrente se aglutinan los defensores del sistema de dirección económica aplicado en la URSS. Entre otros, en este grupo se destacan Carlos Rafael Rodríguez (Presidente del Instituto Nacional de Reforma Agraria-INRA), Joaquín Infante (alto dirigente del INRA); Marcelo Fernández Font (Presidente del Banco Nacional); Charles Bettelheim (economista y miembro del Partido Comunista Francés), y el ya mencionado Alberto Mora. En el Gran Debate están en tensión tradiciones políticas muy firmes más que posiciones individuales: todos defienden la Revolución; pero el grupo liderado por el Che mantiene independencia de criterio respecto de la URSS, mientras que el grupo liderado por Carlos Rafael Rodríguez no oculta su decidido alineamiento con Moscú. En último análisis, no sólo se polemiza sobre economía; se debaten los lineamientos políticos básicos de la revolución (Kohan, 2003: 131).

> "Se empieza por discutir sobre un problema de costos, que remite a la economía práctica. Se pasa a discutir, inmediatamente después, sobre distintas vías posibles de política económica. De allí se comienza a debatir sobre qué es la economía política y qué lugar juega en ella la teoría del valor (particularmente en una sociedad del Tercer Mundo que marcha, gracias a una revolución anticapitalista, en transición al socialismo). Todo este itinerario del debate de 1963 y 1964 conduce, finalmente, a debatir alrededor de una serie de preguntas mucho más abarcativas, más generales, más ambiciosas que tienen que ver con las diversas maneras de comprender la concepción materialista de la historia y la sociedad que maneja el marxismo. Porque, obviamente, los participantes de este riquísimo debate, de esta compleja polémica, entienden el marxismo (no sólo en términos políticos sino también en cuestiones de índole teórica) de maneras muy distintas" (Kohan, 2003: 133).

De algún modo, y a riesgo de simplificar en demasía, la disputa se centra en torno a dos vías de construcción del socialismo: la vía soviética y la vía cubana. La primera goza del innegable respaldo de la experiencia, pero ya exhibe sus aristas más preocupantes, como pronto logra advertir el Che. La segunda recién está cobrando forma y merece una oportunidad de probarse en la práctica. En rigor, un vasto sector de la economía cubana, dirigido desde el Instituto Nacional de Reforma Agraria, se rige por el sistema soviético, denominado Cálculo Económico (CE). Otro sector, orientado desde el Ministerio de Industrias a cargo del Che, se organiza en torno del original Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF).

Francisco Fernández Buey destaca que en este debate "lo que de verdad está latente es la última discusión seria sobre economía (política) del siglo XX; lo demás, lo que ha venido después, han sido discusiones sobre diferentes formas de la crematística y de los valores de cambio" (Fernández Buey, 2001: 16) Por su par-

te, Michael Löwy asevera que la cuestión de fondo consiste "en una confrontación entre *una visión economicista* [el Cálculo Económico] -la esfera económica como sistema autónomo, regido por sus propias leyes, como la ley del valor o las leyes del mercado- y una *concepción política* del socialismo [el Sistema Presupuestario], es decir, la toma de decisiones económicas -las prioridades productivas, los precios, etc.- según *criterios sociales, éticos y políticos*" (Löwy, 2002). En este contexto, el Che se distingue por eludir los sesgos economicistas y por situar los ejes del debate en cuestiones filosóficas y políticas. Ya desde su discurso de Punta del Este, en 1961, el Che ha fijado la posición del gobierno cubano sobre la relación entre política y economía: "Cuba no admite que se separe la economía de la política y [...] entiende que marchan constantemente juntas. Por eso no puede haber técnicos que hablen de técnica, cuando está de por medio el destino de los pueblos" (Guevara, 1985g: 43). El proyecto de transformación guevariano "aparece en última instancia como un discurso político que, como tal, no puede ser dejado a la competencia exclusiva de los economistas" (Massari, 1997: 196).

En un artículo publicado en 1967, Ernest Mandel sintetiza la agenda de aquella polémica del siguiente modo: hay cuatro temas, dos de orden teórico y dos de orden práctico. Los tópicos teóricos son: el papel de la ley del valor en la transición y la naturaleza de los medios de producción en esta fase, es decir, si los medios de producción son o no son mercancías. Las cuestiones prácticas son: la organización de las empresas industriales, y la importancia de los estímulos morales y materiales en la construcción del socialismo (Mandel, 2003b: 347). Esta clasificación tiene el defecto de separar lo teórico de lo práctico aunque refleja bastante bien los puntos centrales de la discusión. Más abarcativa y menos esquemática es la caracterización que ofrece Michael Löwy. Para este autor, los puntos centrales de la disputa pueden clasificarse en tres grandes grupos: "a) problemas de política económica: sistema presupuestario o autonomía financiera de las empresas; estímulos morales o materiales; b) problemas de economía política: ley del valor y planificación, correspondencia entre fuerzas y relaciones de producción, carácter mercantil o no de los medios de producción socializados; c) problemas generales de teoría marxista: papel de la conciencia en la construcción del socialismo, etc."[28].

El conjunto de proposiciones que sostienen los partidarios del *Cálculo Económico* puede describirse de la siguiente manera: Cuba es un país subdesarrollado cuyas fuerzas productivas, aún insuficientemente desarrolladas, impiden el predo-

[28] Para una muy completa bibliografía sobre el Gran Debate, ver Massari, 1997: 184-187. Todos los artículos escritos en el curso de dicha polémica han sido compilados y publicados recientemente en Guevara E. (2003).

minio de relaciones de producción socialistas. Los medios de producción socializados constituyen mercancías y, en consecuencia, todavía operan en la economía cubana la ley del valor y otras categorías mercantiles (capitalistas). Y no sólo esto; dicha ley debe ser aprovechada para profundizar el desarrollo de las fuerzas productivas. Para lograrlo, resulta indispensable dotar a las empresas de autonomía financiera para que compitan entre sí, lo cual implica que los obreros recibirán estímulos materiales para aumentar su productividad. La abundancia generada por el despegue productivo producirá un salto de conciencia hacia el socialismo.

La postura del Che y los demás defensores del *Sistema Presupuestario* es el reverso exacto de la moneda: Cuba es, en efecto, un país subdesarrollado, pero las relaciones de producción socialistas han sido impuestas revolucionariamente sin esperar la "madurez" de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Los medios de producción no son mercancías, puesto que las relaciones de producción socialistas impiden la formación de mercancías. En el sector industrial, al menos, la planificación democráticamente centralizada reemplaza a la ley del valor y, por lo tanto, no hay lugar para la competencia entre empresas[2929]. Si bien se necesita recurrir a estímulos materiales por razones prácticas, se supone que los estímulos morales serán más eficaces para aumentar la producción y al mismo tiempo romper la lógica de la ganancia. La conciencia es precondición del desarrollo productivo y no su consecuencia mecánicamente determinada.

El SPF se origina en respuesta a necesidades muy concretas en el campo de las políticas económicas[30]. Va desarrollándose a través de ensayo y error, a

[29] Para el Che, la planificación socialista significa hacer prevalecer los criterios cualitativos por sobre los cuantitativos. La planificación tiene que estar orientada a la satisfacción de necesidades y no la búsqueda de rentabilidad. Asimismo debe distinguirse la planificación centralizada, que propugna Guevara, de la planificación burocrática al estilo soviético. Ver Löwy, M. 2001: 57-59, y Gutman, H. 2002.

[30] El Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF) comienza a gestarse en 1962 y es oficializado por ley 1.122, el 23 de agosto de 1963 (Tablada Pérez 1987: 97). Deja de implementarse en 1966 y en su lugar se aplica un modelo diseñado por la Junta Central de Planificación. En 1975, el Primer Congreso del Partido Comunista Cubano (PCC), aprueba la creación del Sistema de Dirección y Planificación de la Economía (SDPE) "basado en el cálculo económico aplicado en los países socialistas" (Fernández Font, 2003: 16). En 1986, el gobierno cubano desarrolla el Sistema de Perfeccionamiento Empresarial, que otorga "más autonomía" a las empresas y determina el pago de salarios "de acuerdo a los resultados" (Fernández Font, 2003: 17). Pese a que el SPF es abandonado, uno de los rivales del Che en el Gran Debate, Carlos Rafael Rodríguez, reconoce, en 1987, que el proyecto guevariano "está más cerca de lo que tiene que ser la sociedad del futuro", puesto que "se basa en formas de control más cercanas al comunismo" (Rodríguez, 2003: 362). Asimismo, Marcelo Fernández Font -quien también adhirió al Cálculo Económico- afirma: "hay que aceptar que desde el punto de vista conceptual, el Sistema Presupuestario propugnado por el Che es más progresista, se acerca más al porvenir, a lo que debe ser la sociedad futura" (Fernández Font, 2003: 17).

partir de un núcleo original denominado Fondo Centralizado. Cuando se crea el Departamento de Industrialización (luego transformado en Ministerio de Industrias), el Che se encuentra con un conjunto de empresas con disímiles situaciones financieras. Algunas, las más prósperas, tienen fondos propios; otras están prácticamente en bancarrota. Como el objetivo social prioritario es la lucha contra el desempleo, la racionalidad social demanda que todas las empresas sean mantenidas en operación. De allí que se decida la constitución de dicho Fondo Centralizado, el cual es reforzado por un aporte inicial del tesoro público (Borrego, 2001: 23). Además, la centralización administrativa ya está ampliamente instalada en las técnicas contables que utilizan los monopolios azucareros en la isla. A diferencia de los instrumentos contables soviéticos, que todavía operan con ábacos, las empresas norteamericanas en Cuba han incorporado dispositivos informáticos para el control de la producción. El Che conoce muy bien el estado del desarrollo técnico-administrativo e impulsa, por ejemplo, la instalación de la primera computadora en el Ministerio (Borrego, 2001: 60-62). En resumidas cuentas, hay necesidades sociales y condiciones tecnológicas concretas para preferir el control centralizado y en tiempo real de todos los parámetros de la producción industrial.

Pero el SPF no es sólo respuesta pragmática a necesidades concretas. Descansa sobre una concepción política de la construcción del socialismo, y se especifica como "un modelo de dirección y control de la economía del período de transición al comunismo que constituye un arma para la destrucción de las relaciones económicas capitalistas, de las categorías mercantiles y de las formas ideológicas capitalistas. Es, en suma, promotor fundamental de las nuevas formas de relaciones humanas y de conciencia comunista" (Tablada Pérez, 1987: 118). En su versión más avanzada, constituye un sistema "formado a su vez por los subsistemas de planificación, organización y normación del trabajo, contabilidad y costos, finanzas, precios, control y supervisión, *mecanismos de incentivación*, política de cuadros, capacitación, desarrollo científico-técnico, informática, estadísticas, dirección y participación de los trabajadores, entre otros" (Tablada Pérez, 1987: 31). Por lo tanto, así como el SPF depende de una concepción general de la construcción del socialismo, los "mecanismos de incentivación" son tributarios del sistema en su totalidad y no pueden ser analizados en forma aislada. El SPF es el arma más contundente que tiene el Che en el "combate diario por la opción comunista" (Martínez Heredia, 2002).

Puede que sea un experimento anómalo dentro de la normalidad impuesta por la experiencia del campo socialista, pero las anomalías -se sabe- presagian

cambios revolucionarios. El SPF es un proyecto que exige audacia, creatividad y rigor técnico. Que no esté legitimado por la experiencia no impide que sea un buen candidato a erigirse como el método de dirección económica más adecuado para Cuba. Como vimos, el Che sabe que las condiciones son propicias para ponerlo en práctica. Ernest Mandel también afirma la factibilidad de la planificación y el control centralizado de la economía. Puesto que la planificación no exige, por definición, el control íntegro de todas la fuerzas productivas, sino de aquellos elementos que son suficientes y necesarios, Mandel se pregunta: "en un país como Cuba ¿es posible 'contabilizar y distribuir efectivamente', es decir, planificar las máquinas, las materias primas y la mano de obra en los escasos millares de empresas industriales del país? La respuesta es evidentemente afirmativa" (Mandel, 2003a: 261). Lo que es cierto para el éxito de la lucha guerrillera, también es cierto para la construcción del socialismo. Si existe la necesidad del cambio y la certeza de la posibilidad del cambio, ¿por qué no intentarlo?.

Es un error creer que el Che piensa, en todo momento, que el SPF es superior al Cálculo Económico. Si no acepta dogmas ajenos, mucho menos se inclina a crear sus propios dogmas. Pero el alentador desarrollo del SPF y los magros resultados del sistema soviético, que ya son visibles en los países del bloque socialista, hacen que vaya ganando confianza en su propuesta. En un primer momento, el Che admite que el SPF y el CE son sistemas complementarios o, al menos, que no se excluyen mutuamente. Más adelante, sostiene la superioridad del SPF en términos de rapidez y eficacia para la transformación revolucionaria. Finalmente, termina por abrigar la certeza de que el CE es un camino de regreso al capitalismo y que el SPF puede ser el mecanismo más apropiado para profundizar el tránsito hacia el comunismo (Monereo, 2001: 101-102).

En lo que resta de esta sección, haremos un repaso de los principales argumentos del Che a favor del SPF, tomando como fuente las transcripciones de las reuniones bimestrales del Ministerio de Industrias. Dejaremos de lado, por ahora, el análisis del artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", sobre el que volveremos en 3.6.1.

A principios de 1962, el Che está convencido de que el SPF y el sistema de autogestión empresarial que se aplica en el campo socialista son esquemas disímiles aunque no antagónicos. Con cautela, concede que el Cálculo Económico no bloquea el tránsito al socialismo pese a estar fundado en la autogestión y los estímulos materiales. Sin embargo, ya entonces sostiene que el SPF -racionalmente implementado y con el apoyo de los trabajadores- "acelera las condiciones

subjetivas para el tránsito más acelerado hacia el socialismo" (Guevara, 1966: 147). Pero el Che no confunde deseo con realidad. Acelerar la transición socialista es deseable y necesario; sin embargo, las condiciones objetivas en Cuba y las dificultades de la administración plantean serios obstáculos para el desarrollo. Por eso, es difícil establecer plazos. "No le vamos a poner años"-afirma el Che. "Ahora está visto que no podemos ni planificar para cuatro años" (Guevara, 1966: 300). Lo más acuciante, piensa Guevara, es preparar las condiciones subjetivas y objetivas para el tránsito hacia el comunismo. Para ello, se requiere insistir en una nueva mentalidad frente al trabajo, para que sea concebido como deber social y, al mismo tiempo, asegurar una base mínima de subsistencia para todos los cubanos (Guevara, 1966: 300). De todos modos, además de vislumbrar que el SPF puede ser más eficaz para la construcción socialista, el Che ya percibe que el gran desafío consiste en superar la ley del valor y demostrar que la circulación de bienes entre empresas estatales no es equiparable a la circulación de mercancías en el capitalismo (Guevara, 1966: 301). Guevara identifica con prontitud los temas que recién un año más tarde, comenzarán a ventilarse en el Gran Debate.

En la reunión bimestral de septiembre, comienza a articular con más detalle su defensa del SPF. Viene de lograr un importante triunfo político: el Consejo de Ministros ha accedido a implementar un sistema mixto: SPF en las empresas dependientes del Ministerio de Industrias, y Cálculo Económico en los sectores bajo la órbita del INRA. El Che confiesa estar cada vez más seguro de las ventajas que ofrece el SPF y revela que en el seno del gobierno se viene discutiendo, "con un poquito de vuelo anticipado, sobre la sociedad comunista y la supresión del Estado" (Guevara, 1966: 317). Este es un dato decisivo. El SPF no es un simple recurso administrativo, no es un mecanismo de gestión económica a secas; al contrario, se funda en razones filosóficas y políticas que tienen al comunismo pleno como meta. El proyecto del Che está concebido desde una visión del futuro. Es a todas luces absurdo sostener la autarquía financiera de las empresas, e incluso de los gobiernos locales, si se tiene como meta la supresión del Estado. Con Engels, Guevara está pensando en un tránsito hacia la administración de las cosas y la superación del gobierno de las personas. No hay voluntarismo ingenuo en esta proposición. El Che vislumbra un formidable salto tecnológico que hará que la centralización y la dirección de las operaciones productivas sean tareas sumamente simples. Imagina redes de generación y distribución eléctrica con un comando central, imagina los cielos poblados de aviones controlados desde un centro automatizado. Sabe que en Cuba hay tareas pendientes: el nada sencillo

trabajo de suprimir totalmente los antagonismos de clase y concentrar todos los medios de producción en manos del Estado. Pero al mismo tiempo, sabe que el capitalismo está históricamente condenado. En suma, el SPF se afirma sobre una visión de futuro comunista y la sobria constatación de que las fuerzas productivas han "madurado" a escala mundial como para hacer factible la transformación revolucionaria.

Ajeno a cualquier prejuicio que le impida examinar la realidad concreta, Guevara conjetura que "si Estados Unidos por algún milagro de la naturaleza pasara a un régimen socialista lo que tendría que caminar para ir al comunismo es poquísimo porque tiene excedentes de producción de todo tipo, tiene una productividad y una capacidad instalada de acero [...] enormemente superior a la Unión Soviética hoy" (Guevara, 1966: 318). Es decir, las condiciones objetivas para la construcción del socialismo son óptimas en Estados Unidos y sería un signo de "sectarismo" el no apropiarse de la tecnología que los monopolios yankis han implantado en la isla. El Che no se cansa de elogiar la altísima productividad y la calidad de los productos industriales norteamericanos; pone énfasis en la necesidad de automatización en la producción, y recuerda cómo incluso los técnicos del campo socialista copian planos de empresas norteamericanas instaladas en Cuba. "Hay una serie de adelantos industriales enormes en los Estados Unidos y ha habido también una serie de concepciones erróneas en los países socialistas" (Guevara, 1966: 318). En estas comparaciones hay una crítica en ciernes. Lejos quedaron los días en que el Che celebraba los triunfos soviéticos en la carrera espacial y armamentista. Ahora, la Unión Soviética está perdiendo la decisiva batalla del desarrollo económico. Las causas no pueden ser sólo tecnológicas.

El año 1963 llega con buenas noticias. Al regresar de un viaje a la URSS, Alberto Mora le comenta al Che que los soviéticos están comenzando a revisar el modelo de autogestión financiera de las empresas y reimplantando las Empresas Consolidadas, las cuales corresponden -en cierta medida- a la concepción guevariana del SPF. En este marco, y anticipándose al debate público, el Che dispone la preparación de un seminario interno para explicar las características del SPF. La polémica está instalada. El Che sabe que sus adversarios también se preparan, alentados por los técnicos soviéticos y checos que asesoran al Banco Nacional. En la reunión bimestral de octubre, el Che ya tiene una idea bastante avanzada sobre el SPF y la presenta a sus compañeros del Ministerio de Industrias. Para empezar, pone las cosas en perspectiva: "el Sistema Presupuestario *es parte de una concepción general del desarrollo de la construcción del socialismo* y debe ser estudiado entonces

en su conjunto" (Guevara, 1966: 388). Por lo tanto, insiste en que el SPF no debe ser entendido en forma estrecha, como un módico mecanismo de dirección económica, sino en función de todas sus relaciones. Es en este punto donde la cuestión de los estímulos morales y materiales comienza a tomar cuerpo como elemento clave del sistema. Al proponer que el SPF sea estudiado en función de todas sus relaciones, Guevara afirma:

> "Conjuntamente con esto, debe tenerse en cuenta el criterio fundamental, que es la relación entre los estímulos morales y los estímulos materiales en la construcción del socialismo. Todas esas cosas están unidas. En la autogestión financiera [Cálculo Económico] tiene que haber el estímulo material como palanca fundamental, tiene que haber descentralización, y toda una organización de planes que contemple estas relaciones que se establecen. En el Sistema Presupuestario tiene que haber otro tipo de plan, otro tipo de concepción del desarrollo, otro tipo de concepción del estímulo material. Ya hemos dicho varias veces que el estímulo material no se considera como eliminado ni mucho menos, sino como a eliminar, y lo que hacemos es no situarlo como palanca indispensable, sino como una palanca que desgraciadamente hay que utilizarla como residuo de la anterior sociedad. (Guevara, 1966: 388).

Este fragmento contiene componentes esenciales del SPF, a saber: el criterio fundamental de la preeminencia de los estímulos morales sin que esto suponga el rechazo total de los estímulos materiales, a los que considera como "residuo de la sociedad anterior"; una distintiva concepción de la gestión productiva -fundada en los mecanismos heredados de los monopolios capitalistas-; y la planificación centralizada de la economía. El Che no está pensando en abstracto. Tiene los ojos puestos en la experiencia del bloque socialista. Observa que tarde o temprano la Unión Soviética deberá dar el "campanazo de alarma", puesto que su línea de desarrollo se ha extraviado. Concretamente, por estar aferrados a una falsa concepción de la ley del valor, los países socialistas están quedando relegados en la carrera de la productividad frente a los países capitalistas y, por ende, vienen perdiendo posiciones en los mercados mundiales (Guevara, 1966: 389). La Unión Soviética, por caso, vive una "catástrofe agrícola" que, según el Che, no puede ser atribuida simplemente a calamidades naturales. "Algo anda mal en el sistema", sostiene, para luego especificar que, entre otras cosas, los problemas se advierten en el diseño de los *koljoses* y *sovjoves*, en la descentralización, en la autogestión financiera, en el predominio del estímulo material y "en *el poco cuidado que se le ha dado al desarrollo de los estímulos morales sobre todo en el campo*" (Guevara, 1966: 389). Hay algo que no encaja; en teoría, el socialismo es superior moral y económicamente al capitalismo. Por eso,

el Che se pregunta: "por qué un país capitalista [Estados Unidos] puede tener esos montones de productos excedentes y un país socialista necesitarlos, siendo los únicos que somos superiores a los Estados Unidos, sin lugar a dudas; y siendo el sistema socialista, sin lugar a dudas, *un sistema mucho más justo y más lógico, sobre todo más lógico económicamente* [...] ¿por qué sucede eso?" (Guevara, 1966: 391). La pregunta es retórica: lo que anda mal es el sistema mismo, la calamidades son calamidades del sistema; no son plagas naturales.

El Che se enfrenta a la encrucijada; siente la obligación de buscar alternativas para evitar que Cuba siga el errático rumbo de los países socialistas. Hacia finales de 1963, el SPF ya tienen contornos y contenidos más nítidos. Los principios básicos del sistema están planteados y sólo falta ponerlos en práctica, para lo cual, desde luego, habrá que superar inmensos obstáculos en materia de recursos y de organización. En la reunión del 21 de diciembre el Che pone en discusión una versión preliminar de lo que luego será su artículo clave sobre el SPF. Sabe que no todos sus colaboradores están convencidos y por eso aspira a demostrar la "eficiencia" de su proyecto. Como señala Tablada Pérez, no se trata de eficiencia en sentido puramente económico, sino eficiencia en un sentido más abarcador, de eficiencia social, ese punto en que la eficiencia pura y la justicia son congruentes. La colisión entre los sistemas en pugna ya es pública para entonces y, según el Che, la disputa gira en torno a criterios "completamente diferentes". El Cálculo Económico que sostienen los soviéticos y sus partidarios cubanos tiene tres componentes distintivos: el interés material como palanca impulsora del sistema, la competencia entre las empresas en el ámbito nacional, y vetustos sistemas de contabilidad. El SPF, en cambio, privilegia los estímulos morales, y se sustenta en la centralización de la dirección económica ya que se parte de "considerar el conjunto de la economía como una gran empresa y se procura establecer la colaboración entre todos los participantes como miembros de una gran empresa, en vez de ser lobitos entre sí, dentro de la construcción del socialismo" (Guevara, 1966: 420). Sin jactancia alguna, el Che subraya que el SPF se asienta en una "concepción nueva", cuya novedad no está en sus elementos, sino en la articulación de dichos elementos. El Cálculo Económico puede haber sido el método adecuado para construir socialismo en otros países, pero Cuba es diferente; el momento es otro. El Che, tras las huellas de Mariátegui, no quiere que Cuba sea ni un calco ni una copia, y mucho menos una caricatura.

Desde este punto de vista, entonces, Guevara afirma que el SPF está guiado por dos ideas centrales. *Por un lado*, reconoce la superioridad de las técnicas

contables capitalistas que, según el economista polaco Oscar Lange, deben ser utilizadas como instrumentos al servicio de la transformación social. Se trata de aprovechar la contabilidad de los monopolios, es decir, la más desarrollada de las técnicas, la más eficiente en términos de control y determinación de los costos. ¿Por qué elegir la tecnología del campo socialista si la tecnología de los países capitalistas es superior? Para el Che la respuesta es obvia: la tecnología no produce contagio si, como en el caso de las técnicas contables monopolistas, se las despoja de su vínculo con el interés material directo y con la autonomía de las unidades de producción. Claro que no se trata de transplantar alegremente una tecnología, como si esta fuese independiente del contexto histórico-social. Se trata de adoptar aquellas herramientas que "por su naturaleza propia, reclaman un uso positivo" (Sánchez Vázquez, 2003b), y de recurrir a medios cuyo valor y eficiencia estén justificados por las prácticas y fines emancipatorios de la Revolución. *Por otro lado*, Guevara afirma con toda vehemencia el rol insustituible de la conciencia en la construcción del socialismo.

A mediados de 1964, el Che persevera en su defensa del Sistema Presupuestario. Además de los argumentos propios, las noticias llegadas desde los países socialistas le proporcionan nuevas y robustas razones para demostrar la inviabilidad del Cálculo Económico. A esta altura, está totalmente convencido de que el campo socialista ha perdido el rumbo. El caso de Polonia le viene como anillo al dedo para ilustrar los extremos aberrantes a los que podía llegar el desatino stalinista. Sin medias tintas, considera que la decisión de reintroducir mecanismos de mercado, adoptada por el XIV Congreso del Partido Comunista Polaco, implica una "vuelta al capitalismo". En una inequívoca señal de distanciamiento con el "socialismo real" afirma:

> "el cálculo económico [...] desde el punto de vista filosófico, cuando llega como debe llegar a un callejón sin salida, conduce por la lógica de los hechos a tratar de resolverlo por el mismo sistema, a aumentar el estímulo material, a la dedicación de la gente específicamente a su interés material, al libre fuero de la Ley del Valor y al resurgimiento en cierta manera de categorías ya estrictamente capitalistas" (Guevara, 1966: 505-506).

Muy lejos quedaron las concesiones del Che a la supuesta eficacia del sistema soviético. Ahora está claro que el resultado del Cálculo Económico es el retorno al capitalismo. Dicho regreso es el "desarrollo lógico" de la utilización exclusiva de los estímulos materiales y de los principios en que éstos se sustentan: la "filosofía de la lucha del hombre contra el hombre, de los grupos contra los

grupos y la anarquía de la producción" (Guevara, 1966: 506). En cambio, las ventajas del SPF se tornan visibles, puesto que se edifica sobre una concepción del comunismo como hecho de conciencia y porque, en términos de técnicas de organización, saca provecho de lo más avanzado del capitalismo. Guevara afirma, entonces, que el SPF "significa por todas sus concepciones, un paso de avance [...] porque evidentemente es un camino que va en el sentido de la administración, por un sendero progresista, que es el sendero de los monopolios. Esto puede parecer una cosa contradictoria, pero es real" (Guevara, 1966: 506). Dejemos que Lenin explique por qué "el sendero de los monopolios" es "progresista":

> "La competencia se convierte en monopolio. De allí resulta un gigantesco progreso de socialización de la producción. Se socializa, también, en particular, el proceso de los inventos y perfeccionamientos técnicos [...] El capitalismo, en su fase imperialista, conduce de lleno a la socialización de la producción en sus más variados aspectos; arrastra, por decirlo así, a los capitalistas, en contra de su voluntad y conciencia, a un cierto nuevo régimen social, de transición entre la absoluta libertad de competencia y la socialización completa" (Lenin 1980c: 184-185).

El monopolio es un "gigantesco progreso de socialización de la producción", y es por eso que Guevara no duda en calificarlo como "progresista". El Che comprende que el capitalismo pre-monopolista de la Rusia de los zares determinó, de algún modo, la adopción del Cálculo Económico y la autogestión de las empresas. En cambio, en Cuba, el desarrollo dejado por los monopolios crea condiciones de organización más adecuadas para el tránsito al socialismo. De allí que "el sistema de cálculo del financiamiento presupuestario del sistema de monopolio es más progresista que el sistema de autogestión" (Guevara, 1966: 507). Ahora bien; el SPF no será sino un cuerpo inerte a menos que reciba un soplo vital. "Tiene que estar ahí lo fundamental que nosotros vemos hasta ahora; no se nos ocurre otra cosa: es la conciencia; el desarrollo de la conciencia es el camino que permitirá una ascensión mucho más rápida a la sociedad socialista" (Guevara, 1966: 507).

La certeza guevariana de que el modelo soviético ha descarrilado se mantiene inalterable durante el resto de su gestión al frente del Ministerio de Industrias. En la última reunión bimestral, reivindica al primer Lenin, y cuestiona a los soviéticos por haberse aferrado al Lenin de la Nueva Política Económica (NEP), política que Guevara considera teóricamente incorrecta y sólo justificada por las exigencias históricas. Los extravíos del campo socialista no son otra cosa que "aberraciones", dice el Che. Para colmo, los soviéticos no han corregido el rumbo allí donde lo perdieron sino allí donde se dieron cuenta de que lo habían perdido,

razón por la cual se han empecinado en copiar el modelo yugoslavo de autogestión basado, entre otras cosas, en la supremacía de la ley del valor y en el estímulo material directo. Estas erróneas rectificaciones se producen frente a lo que el Che considera una "realidad que no se puede desconocer, y es que, a pesar de que no se diga, el bloque occidental de países europeos está avanzando a ritmos superiores al bloque de la democracia popular" (Guevara, 1966: 571). La cuestión de fondo, piensa el Che, no es la brecha tecnológica; los problemas de los países socialistas tienen su origen en "fallas de principios que no son suficientemente analizadas" (Guevara, 1966: 571). Por eso, durante el Gran Debate, Guevara no elude la discusión de los principios marxistas que deben orientar la acción de gobierno.

Con todo, siente que todavía no ha conseguido convencer a sus adversarios y que la perduración del Cálculo Económico puede hacer estragos en Cuba. Dice: "es evidente que donde se utilizan los métodos indirectos [estímulos materiales] y la Ley del Valor, exactamente allí estamos metiendo el capitalismo de contrabando, porque en todo caso en Cuba todavía existe una serie de categorías del capitalismo que estamos reintroduciendo en el sector Estatal" (Guevara, 1966: 577). Un proyecto de construcción del socialismo que se proponga alcanzar la fase superior requiere medios congruentes con la idea de que el comunismo se alcanza conscientemente y debe, entonces, dar prioridad a los estímulos morales como palanca impulsora del desarrollo.

3.6 Estímulos morales y materiales

Situado como está en el Gran Debate, el problema de los estímulos (morales y materiales) suele aparecer relacionado casi exclusivamente con las categorías de la economía política de la transición[31]. Es infrecuente, en cambio, el tratamiento de este tema a partir de los principios de justicia marxianos y, en particular, desde la idea de igualdad, uno de los valores centrales del humanismo revolucionario guevariano. Como veremos con más detalle en las siguientes páginas, el Che siempre prefiere los estímulos morales y, al mismo tiempo, considera que los estímulos materiales son un "mal reconocido" pero "necesario" en la primera fase del comunismo. Por razones estrictamente prácticas, tolera -de muy mal grado- la implementación de mecanismos de incentivación material, pero la arquitectura

[31] Ernest Mandel sostiene que el debate sobre los estímulos morales fue "en parte importado" a partir de textos soviéticos (Mandel, 2003b: 349). Ver también, Massari, 1997: 166; y Martínez Heredia, F. 2003. Lo cierto es que, importado o no, fue uno de los ejes de la discusión entre el Sistema Presupuestario y el Cálculo Económico.

institucional que diseña para regular la asignación de estos estímulos está pensada para limitarlos tanto como sea posible, sin afectar la productividad del sector industrial. A tono con el crierio rawlsiano, Guevara acepta los incentivos materiales siempre y cuando estas ventajas redunden en beneficio del grupo peor posicionado. Sin embargo, el Che está persuadido de que los estímulos morales son superiores y deben, gradualmente, prevalecer sobre los estímulos materiales. La preferencia del Che por los incentivos morales tiene dos vertientes: por un lado, su exigente concepción del comunismo como fenómeno de conciencia, como resultado de una opción moral; por otro, la idea de que, en última instancia, son más eficaces para aumentar la productividad. No menos importante es su convicción de que los estímulos materiales pertenecen a un modelo de gestión que parece irremediablemente destinado a frenar la transición y provocar un retorno al capitalismo, mientras que los estímulos morales corresponden a una vía alternativa, más consecuente con los principios del marxismo y más eficaz para alcanzar la sociedad comunista.

Es evidente que los estímulos materiales generan desigualdades. El problema consiste en determinar si dichas desigualdades son injustas o si pueden ser justificadas a la luz de algún principio de justicia. Ya vimos que el Principio de Contribución ofrece una débil justificación de las desigualdades originadas en capacidades productivas diferentes. Así, las desigualdades en el ingreso individual obedecen a la persistencia de la escasez, a la perduración de las motivaciones propias del capitalismo y a la "inevitable" incidencia de los "privilegios naturales". El Principio de Diferencia rawlsiano, en su versión laxa, justifica la desigualdad incentivada, siempre y cuando sea para beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Sin embargo, estrictamente interpretado, como quiere Cohen, el principio de Rawls no debería permitir ninguna desigualdad.

El Che no es indiferente a estas complejas cuestiones de justicia social. Se desvela por encontrar una equitativa distribución del ingreso a través de una nueva escala salarial que sea racional, justa, y que respete las conquistas históricas de los obreros cubanos. Ya en el "Discurso a la clase obrera", de junio de 1960, comienza a vislumbrar que el salario es una cuestión tremedamente ardua y que la demanda de remuneraciones diferenciales está presente desde el comienzo mismo de la transición. En este marco de puja distributiva, comienza a bosquejar su idea de que los premios salariales son contrarios a la justicia.

> "*No debemos nunca premiar ni al obrero, ni a los profesionales, con un salario más alto que el normal en la industria, que el justo, para conseguir una ventaja social o*

destruir a alguien, porque ese es un procedimiento que no es revolucionario. Pero trataremos siempre de que el salario de los trabajadores sea siempre el mayor que pueda permitir la industria, considerando siempre que nuestro deber primordial es asegurar trabajo a todo el mundo, y después de trabajo a los que están absolutamente desocupados, trabajo a los sub-empleados" (Guevara, 1985b: 143).

En esta precoz enunciación del problema distributivo aparecen algunos rasgos fundamentales de la visión de justicia guevariana. Los salarios justos son los más altos que pueda pagar una determinada industria, pero nunca serán justos si permiten obtener ventajas sociales o empeorar la situación de otros ("destruir a alguien"). Cualquier remuneración más alta que la normal constituye un premio, y el premio es inadmisible, piensa el Che. El Principio de Diferencia comienza a dibujarse, pero en su versión más "generosa". Es que el principio rawlsiano -en su versión canónica- exige que las desigualdades permitidas *mejoren* la situación de los que están peor. Pero según una lectura no tan exigente, puede ser satisfecho si los beneficios acordados a los más talentosos *por lo menos no empeoran* la situación de los menos aventajados. Aquí, el Che acepta remuneraciones diferenciales a condición de que los que están peor no salgan perjudicados. De allí que su mirada esté puesta en evitar que el salario termine concediendo "ventajas sociales" a los más productivos. Lo notable, en todo caso, es su temprano rechazo a la idea de permitir desigualdades injustificadas mediante el salario.

Sin embargo, no pasa mucho tiempo antes de que el Che se vea compelido a reconocer que existe la necesidad práctica de premiar los esfuerzos extraordinarios. Apenas cuatro meses después del "Discurso a la Clase Obrera", durante un ciclo de conferencias en el Banco Nacional, admite que se debe retribuir los esfuerzos especiales, porque incluso algunos grupos fuertemente comprometidos con la revolución no prestarán indefinidamente su apoyo si no reciben una adecuada compensación material por sus empeños. Son muchos los sacrificios que la revolución demanda: congelamiento de salarios, aumento de productividad, donación del 4 por ciento del sueldo, etcétera. En consecuencia, el pedido de retribuciones especiales parece razonable. El Che concede:

"Nosotros estamos exigiendo todos esos sacrificios para dar más al pueblo de Cuba, para lograr que nuevas gentes consigan trabajo, y para lograr *que todo el mundo*, *todos los desempleados o subempleados, tengan algo que llevar a su casa todos los días;* pero *también es justo que a los que crean esa riqueza con su trabajo diario se les dé algún premio, y algún premio más conciso que las palabras nada más,* porque ha habido *casos extraordinarios*, dentro de la clase obrera, de desprendimiento" (Guevara, 1985b: 226).

Parece haber un repliegue en la posición del Che. En junio, pensaba que no era "revolucionario" exigir ventajas salariales; ahora observa que la necesidad de los incentivos materiales es más poderosa que el incipiente *ethos* comunista. Con realismo y a regañadientes, entiende que los sacrificios impuestos a la clase trabajadora pueden ser paralizantes, y acepta la asignación de premios a los esfuerzos extraordinarios. Pero si se mira con cuidado, este aparente retroceso está compensado por una más afinada justificación de estas desigualdades. Ya no impugna totalmente la utilización de premios. Pero los premios deben reflejar una productividad que permita que todos tengan "algo" para llevar a sus casas todos los días. Así, los incentivos se justifican -muy rawlsianamente- en tanto *mejoren* la situación de los que están peor.

En su afán por corregir las injusticias salariales, el Che considera que es necesario contar con un método "escrupulosamente científico" para valorar la productividad tanto a escala individual como colectiva (Guevara, 1985b: 227-228). Pero como sabe que tales mediciones serán siempre dificultosas, anticipa que su intención es hacer *"una cosa justa, que nunca será extremadamente justa"* (Guevara, 1985c: 42). Durante el año 1961, propone crear normas que permitan implementar mecanismos de emulación para calificar y premiar el trabajo colectivo. La emulación colectiva será lanzada en coincidencia con la puesta en marcha del primer plan cuatrienal a partir de 1962. La competencia fraternal entre los trabajadores -de eso se trata la emulación- se concibe en función de un plan de mediano plazo, lo cual pone de relieve que para el Che la planificación participativa y centralizada es un dispositivo clave para garantizar tanto la productividad cuanto el crecimiento de la conciencia colectiva, del *ethos* revolucionario. Y el plan debe ser tan minucioso como sea posible (en un contexto de múltiples carencias, incluidas las carencias de técnicos calificados y de estadísticas fiables). Por eso, el Che insiste: "los premios individuales se mantendrán siempre, y al mismo tiempo *buscaremos fórmulas que tengan un grado científico que permita premiar a los obreros y a los compañeros que hacen aportes sustanciales a la producción*, con inventos nuevos, con fórmulas nuevas para trabajar mejor, para aprovechar mejor el esfuerzo en el trabajo" (Guevara, 1985c: 42-43).

Ya en estos primeros escarceos de la emulación colectiva comienzan a surgir los estímulos morales, los premios no materiales, que irán creciendo en importancia a raíz de la agudización de la escasez y de la convicción del Che sobre la primacía de las formas de motivación basadas en la conciencia revolucionaria. De este modo, además de casas y viajes, los premios cobran la forma de diplomas

individuales y carteles con los nombres de los premiados, exhibidos en los lugares de trabajo. Se trata de competir, es cierto, pero es una competencia fundada en la pedagogía del ejemplo que, en principio, no debería tener efectos divisivos entre los trabajadores (Guevara, 1985c: 44). Si bien está anunciada para el año 1962, la primera experiencia de emulación se realiza a título experimental en 1961, en el sector azucarero. Mientras unos seis mil técnicos comienzan a trabajar sobre las normas de trabajo y calidad, la emulación se hace durante la zafra. Pero es en la zafra más difícil, aquella que el Che denomina "zafra pobre", ya que tiene como destino el abastecimiento del mercado interno. Así, la emulación como mecanismo de incentivación moral se efectiviza, por primera vez, como respuesta a la escasez (Guevara, 1985c: 47-8). Durante el Encuentro Nacional Azucarero, en Santa Clara, en marzo de 1961, el Che dice:

> "Hemos tratado de premiar con *lo poco que puede ofrecer este Gobierno de cosas materiales*, y con *lo mucho que puede ofrecer de estímulos morales* a nuestro pueblo. Hoy es una emulación donde todo lo que se ha dado son unos gallardetes, y ustedes han visto las polémicas encendidas de los compañeros de cada una de las provincias, justificando la actitud o el resultado de cada una de las seis provincias que litigaron aquí. Así también hemos tratado de dar pequeños estímulos insignificantes para el esfuerzo del pueblo, pero es lo que el Gobierno puede y debe dar en este momento, porque *cada estímulo material, cada poco de dinero que se distrae del producto común para premiar a una persona individual, es una fuente de trabajo que se está dejando de crear, es un hombre que no puede trabajar*, y nuestra misión fundamental en esta primera etapa es abolir definitiva y totalmente el desempleo de Cuba" (Guevara, 1985c: 52).

En este caso, la preferencia por los estímulos morales viene asociada a la escasez material. La Revolución tiene pocas cosas materiales para ofrecer, pero es moralmente rica, piensa el Che. Con todo, además de los límites impuestos por las circunstancias objetivas, es evidente que, para Guevara, los estímulos materiales son una fuente de desigualdad. Si se destina dinero a los premios, se perjudica a los peor situados, puesto que cada premio supone una reducción del "producto común" e impide, por ejemplo, que los desocupados puedan mejorar su situación. Luego, los premios materiales no pueden ser justificados. Tras esta primera experiencia, el Che plantea la emulación en dos etapas. Una primera etapa de elaboración de las normas de emulación y una segunda etapa de emulación propiamente dicha, todo lo cual derivará en "una perfecta sincronización entre la producción, la productividad y el premio; *premio que es un estímulo moral fundamentalmente* y que además tiene su estímulo material" (Guevara, 1985c: 132).

Hasta aquí, se tiene la sensación de que el Che aún no ha meditado en profundidad sobre los fundamentos normativos de los estímulos. Sus intervenciones están marcadas por las urgencias del desarrollo productivo y, en este marco, los estímulos aparecen como procedimientos instrumentales. Desde luego, esto no hace sino subrayar el realismo del Che, quien no se engaña respecto de cuán profundamente arraigadas están las estructuras de motivación propias del capitalismo. Además, parece no haber advertido, hasta este momento, la irrelevancia moral de los "privilegios naturales". Sin embargo, este asunto no podía escapársele indefinidamente. Como vimos, la cuestión de fondo pasa por determinar si los talentos naturales pueden ser tenidos en cuenta a la hora de asignar cargas y beneficios. Para Marx, las diferentes capacidades productivas conducen a resultados injustos pero inevitables. Para Rawls, en cambio, no existe justificación alguna para la desigualdad inicial, y las desigualdades posteriores deben quedar justificadas en función de la prioridad de los menos aventajados. El Che aborda la cuestión de los atributos naturales, al ofrecer una conferencia en el curso de adiestramiento del Ministerio de Industrias, en junio de 1961:

> "Esta es la tarea de todos, y todos tenemos que ponernos a pensar en la manera mejor de cumplir el plan. Y cuando haya, en un centro de trabajo, por ejemplo, un grupo de hombres, o algún obrero, que *sobresalga enormemente de los demás por algunas virtudes naturales,* que pueda cumplir su plan en menos tiempo, cumplir las metas diarias, las metas mensuales, ese hombre, *si es un buen revolucionario, debe ir al banco de al lado, a la máquina de al lado, al grupo de al lado, y dar sus consejos para que todo el mundo progrese en la misma forma. Es decir, el plan también, como una característica de la época socialista, junta a las personas.* Nadie es responsable solamente de su tarea. Como en un ejército, la tarea de cada uno es muy importante, pero si no hay una tarea conjunta y pareja, *no puede tener ningún resultado la heroicidad de un hombre o el trabajo desmedido de un obrero en un solo lugar.* Como se mide es con el trabajo conjunto" (Guevara, 1985c: 182).

El Che supera claramente al Principio de Contribución marxiano y se acerca a los fundamentos normativos del Principio de Diferencia. Para Marx, las desigualdades generadas por el uso de "privilegios naturales" no pueden ser corregidas en la primera fase del comunismo; son inevitables. Rawls, por su parte, limita el uso de dichos privilegios o atributos inmerecidos al establecer la condición de que las retribuciones diferenciales generen una ventaja para los que están peor. Según el Che, como vemos, quien sobresale por algunas "virtudes naturales" no tiene por qué reclamar ventaja alguna. Los talentos naturales -inmerecidos, y por ende moralmente irrelevantes- no se premian, imponen un deber. Quien posee

una mayor capacidad productiva tiene, en consecuencia, la obligación de ayudar a los otros, para que todos puedan aprender y cumplir con las normas. Los talentos individuales, en suma, no pueden ser utilizados totalmente en provecho propio ya que forman parte de un "acervo común", posición que como señalamos, descansa sobre la negación de la tesis de la autopropiedad.

El *ethos* de la revolución impone obligaciones y no otorga ventajas; requiere la socialización de los medios de producción *y* de los talentos individuales. La emulación, concebida en el marco de un plan, no sólo tiene valor económico como incentivo para la producción; al igual que la lucha sindical, tiene un valor estratégico en tanto "junta a las personas", las hace crecer en organización y tiende a socializar los esfuerzos. Al "juntar a las personas", el plan permite la constitución del *ethos* deseado, por cuanto en el plan cristaliza la certidumbre de que cada quien hará su parte porque sabe que los demás harán lo propio. Por eso, el Che sostiene que la emulación no puede estar separada de un esfuerzo por la "clarificación ideológica" ni de un proceso democrático de discusión en cada fábrica (Guevara, 1985c: 207).

En 3.4 dijimos que el *ethos* revolucionario se edifica a partir de un cambio en la estructura de motivaciones, que corresponde, a su vez, a un cambio en las preferencias individuales orientado desde la dirigencia revolucionaria. Nos referimos a cómo la racionalidad individualista del Dilema del Prisionero -que torna imposible la acción colectiva- puede ser superada si este juego se transforma en un Juego de la Certidumbre. En el párrafo citado anteriormente, el Che sostiene dos proposiciones fundamentales. Por un lado, afirma que los esfuerzos heroicos son frustrantes (uno actúa mientras los demás no lo hacen) y, por otro, sostiene que los resultados óptimos dependen de la coordinación de los esfuerzos individuales en función de un plan. En este sentido, la planificación brinda la información que asegura que todos prefieran la cooperación universal por sobre el egoísmo universal o por sobre el altruismo individual. El plan hace que todos estén seguros de que todos van a cooperar. Para ilustrar con mayor precisión este punto, que nos parece decisivo, miraremos con más detalle la argumentación de Amartya Sen (2001) sobre cómo transformar el Dilema del Prisionero en un Juego de la Certidumbre; es decir, sobre cómo convertir la racionalidad individualista en una racionalidad solidaria y cooperativa.

Al comparar el sistema salarial soviético, en el cual predominan los incentivos materiales, con el experimento chino de comunización agrícola, en el que prevalecen los incentivos no materiales, Sen examina la dinámica de la ac-

ción colectiva en función de las diversas opciones que tienen los trabajadores. Supongamos, entonces, la existencia de una cooperativa en la cual se distribuye la producción en función de las necesidades y no en función de la productividad. En este caso, dice Sen, cada trabajador tiene dos alternativas: trabajar duro o no trabajar duro. Además, cada trabajador puede imaginar cuáles serán las actitudes de los demás miembros de la cooperativa. Así, entonces, puede prever que todos los demás trabajarán duro, o que no lo harán. Al ordenarse estas alternativas de acuerdo a las preferencias, resulta racional que una persona motivada por su propio bienestar prefiera no trabajar duro y, al mismo tiempo, prefiera que todos los demás sí lo hagan. Pero si esta estrategia individual es adoptada por cada uno de los miembros de la cooperativa, entonces nadie trabajará duro. Y dado que no trabajar duro es una estrategia dominante, estos cálculos racionales individuales conducen "a todos al desastre" (Sen, 2001: 120). Es decir, en ausencia de incentivos a la productividad, cada quien prefiere que los demás hagan el trabajo, ya que el esfuerzo solitario es la peor de las alternativas. El que trabaja duro, se arriesga a hacerlo en solitario. De esto habla precisamente el Che cuando señala la inutilidad del esfuerzo heroico.

Por eso, continúa Sen, es "en este contexto donde se vuelve crucialmente relevante la cuestión de la *orientación cultural de la motivación del trabajo*, dado que el ordenamiento de las preferencias en el dilema de los prisioneros refleja un patrón cultural específico" (Sen, 2001: 120). Como vimos, el "patrón cultural específico" de la primera fase del socialismo contiene estructuras de motivaciones propias del egoísmo universal del capitalismo. La solución a los problemas derivados de esta estructura motivacional consiste en lograr un reordenamiento de las preferencias individuales de modo tal que "cada parte trabajaría duro [...] si tuviera la seguridad de que los otros lo harían también [...] pero preferiría no esforzarse [...] si los otros no lo hicieran". Este es el planteo central del Juego de la Certidumbre. "El principio básico -añade Sen- es aquí el de la '*reciprocidad*', y este juego puede conducir a una solución óptima en una situación de confianza mutua. Si las preferencias de las personas son más 'socialmente conscientes' en el sentido de que prefieren hacer lo correcto, sea que otros hagan lo mismo o no [...] todos cumplirían su '*deber*' y no surgiría el problema de la supervisión o siquiera el de la confianza" (Sen, 2001: 121). En otras palabras, lo ideal es que cada quien reordene sus preferencias de modo tal que siempre haga lo correcto, es decir, se esfuerce independientemente de lo que hagan los demás. Para Sen, esta solución es valedera, pero no la encuentra "interesante". Considera entonces

que "incluso si las personas continúan teniendo las preferencias del Dilema del Prisionero, pero se comportan *como si* sus preferencias fuesen las de un Juego de la Certidumbre (o mejor aún, *como si* tuvieran unas preferencias socialmente conscientes) podrían estar mejor *incluso en términos de sus preferencias verdaderas*" (Sen, 2001: 121). Esto significa, simplemente, que es posible que haya conductas congruentes con la cooperación incluso cuando las verdaderas preferencias dictan lo contrario, porque la cooperación es racionalmente ventajosa tanto individual como colectivamente. Sen añade:

> "Aquí es donde interviene la cuestión de *la orientación cultural, y ello daría una justificación social para la promoción de los valores que reorientan las elecciones y acciones de una persona* aunque sus funciones de bienestar personal no se alteren. En cierto sentido, *es una cuestión de moralidad*, y hay por supuesto, muchas otras esferas de la vida en las que una sociedad plantea valores morales que tratan de separar la elección del cálculo racional individualista [...] lo importante es reconocer la relevancia de todo esto para el problema de la motivación para el trabajo y, por lo tanto, para la distribución del ingreso" (Sen, 2001: 121).

Nos hemos demorado en el argumento de Sen porque, como se puede apreciar sin mucha dificultad, sus consideraciones teóricas tienen un asombroso parecido con las conclusiones a las que llega el Che desde la práctica revolucionaria misma: si cada quien actúa según sus preferencias egoístas, la acción colectiva deviene en desastre o es imposible. Del mismo modo, es inútil la actitud heroica de quien hace lo correcto mientras los demás no lo hacen. *El Juego de la Certidumbre supone, entonces, un cambio en las preferencias, o por lo menos, un cambio en las actitudes de acuerdo a un sistema de preferencias socialmente consciente: cada quien cumple con su deber (trabaja duro) porque sabe que los demás harán lo mismo, puesto que la cooperación es ventajosa para todos*. Este cambio de preferencias y actitudes debe ser promovido socialmente; por eso es que Sen habla de la "orientación cultural" y justifica la promoción de los valores que reorienten las preferencias individuales. Como se recordará, también Cohen afirma que la construcción de un *ethos* congruente con los principios de justicia está asociado a un problema de certidumbre (ver 3.3). El Che adopta una visión similar cuando destaca la función "orientadora" de las capacidades individuales que deben cumplir la dirigencia y las instituciones revolucionarias: la acción colectiva en la lucha armada y en la construcción del socialismo depende, en buena medida, de la conciencia de la posibilidad del cambio creada en la práctica misma (ver 3.4). "El desarrollo de la conciencia socialista exige dirección de alta conciencia", asevera el Che (en

Borrego 2001: 285). Así se comprende que los programas de emulación sean mecanismos pensados para lograr esta reorientación en las preferencias individuales y no una mera competencia para conseguir mayor producción.

Otro fragmento, esta vez tomado de un discurso pronunciado en septiembre de 1961, en la clausura de la Primera Asamblea de Producción de la Gran Habana, permite corroborar que el Che está pensando en términos muy parecidos a los que propone Sen en el caso de la cooperativa. Así, Guevara enfatiza que la emulación debe ser

> "un verdadero esfuerzo colectivo, una verdadera competencia colectiva por demostrar un mejor espíritu revolucionario, de todos los trabajadores. No debe hacerse, de ninguna manera, una cosa mecánica [...] *Debe ser el orgullo colectivo*, el orgullo de todos los trabajadores, que *deben saber definitivamente que hoy su centro de trabajo es parte colectiva*, es propiedad colectiva de todo el pueblo de Cuba, y es la trinchera, el lugar, donde les ha correspondido luchar por el socialismo, y deben entonces demostrar, con el nuevo espíritu que ha nacido en Cuba, y que se desarrolla aceleradamente, las virtudes de ese centro de trabajo y *esa seguridad de hombres y mujeres, para elevar la producción y rendir al país un esfuerzo extra, que es a su vez un excedente más para crear más riquezas, para crear más felicidad*" (Guevara, 1985c: 286-7; cf.VI:5).

Los tramos destacados remiten a cuestiones fundamentales de la acción colectiva. Se establece el principio del deber social de trabajar, pero este deber colectivo no viene impuesto por las estructuras coercitivas, sino por el hecho de que cada uno "sabe" que los demás también cumplirán con su deber. El Che, como dirigente, genera la certidumbre de que todos están igualmente motivados. Por eso es él quien dice que todos "deben saber" que su centro de trabajo es parte de un todo donde cada quien hace lo que debe hacer. La orientación cultural que el Che imprime al trabajo colectivo se traduce en "virtudes" de cada centro de trabajo y esto, a la postre, confiere la "seguridad" de que no habrá quienes opten por trabajar menos. Así pues, *el Che promueve valores que reorientan las preferencias y las actitudes, para quebrar el egoísmo universal y generar estrategias individuales cooperativas*. La cooperación evita el caos de preferencias, evita el desastre colectivo; la solidaridad, así entendida, supera con creces la estrecha racionalidad individualista del capitalismo. Los estímulos materiales ya no son necesarios cuando se consigue construir un *ethos* social fundado en la cooperación universal.

El Sistema Presupuestario de Financiamiento, como apuntamos en 3.5, incluye dos dimensiones indisociables. Por un lado, alienta un rápido desarrollo de las fuerzas productivas en función de una dirección centralizada y el aprove-

chamiento de los más modernos avances tecnológicos que los monopolios capitalistas han instalado en Cuba. Por otro lado, el sistema encuentra su palanca impulsora fundamental en el desarrollo de la conciencia comunista. Por eso, cuando el Che comienza a elaborar su concepción más refinada sobre el rol de los estímulos morales y materiales, aprecia con claridad la relación dinámica entre ambas formas de incentivación. Es casi imposible eliminar por decreto la demanda de estímulos materiales, pero al mismo tiempo es indispensable hallar los mecanismos que permitan suprimirlos, y cuanto antes, mejor. "Desde el desarrollo de socialismo y de la creación de la base material para el desarrollo socialista hay que insistir en el estímulo material y el estímulo moral; los dos van estrechamente unidos", puntualiza el Che en la reunión bimestral de enero de 1962 (Guevara, 1966: 146). Observa que en momentos de efervescencia revolucionaria, especialmente cuando se repelen las agresiones imperialistas, resulta bastante fácil lograr el predominio de los estímulos morales. Pero pasados los momentos de fervor, la "normalidad" de la vida cotidiana hace resurgir la puja por incentivos materiales. Tomando nota de que las condiciones subjetivas suelen oscilar al calor de los acontecimientos, el Che propone una fórmula de compromiso.

> "*No estamos fijando la exclusión del estímulo material, simplemente estamos fijando que debemos luchar porque el estímulo moral en el mayor tiempo posible sea el factor determinante en la actuación de los obreros. Proponemos hacer una fórmula mixta.* No obstruir el estímulo material pero no hacer el estímulo material cuantitativo sino cualitativo. Todos los obreros tiene como obligación moral revolucionaria pasar la norma de trabajo" (Guevara, 1966: 146).

El estímulo material cualitativo, explica el Che, consiste en no pagar en dinero los porcentajes de sobrecumplimiento de las normas de trabajo. En cambio, hay que premiar al obrero destacado con oportunidades de capacitación que le permitan ascender en la escala salarial y así, indirectamente, lograr que su esfuerzo especial se traduzca en un salario más alto. Guevara está convencido de que la capacitación técnica y la educación en general pueden obrar prodigios en la conciencia colectiva. No ignora, por supuesto, la persistencia tenaz de las taras de la sociedad capitalista, pero esto no implica que desconfíe de la posibilidad del salto de conciencia que se requiere para la aplicación de los estímulos morales. Su historia personal le muestra que la conciencia puede cambiar, incluso la conciencia de la melindrosa pequeña burguesía. "Si la pequeña burguesía que es chata, falta de audacia por definición, puede acelerarse y puede ir sacando una serie de sus mejores hombres para ir ganando posiciones y avanzar ideológicamente, ¿por

qué razón nosotros vamos a aceptar fatalistamente el hecho de que la clase obrera esté condenada por alguna razón histórica a avanzar con menos velocidad? Sinceramente me niego a reconocer eso" (Guevara, 1966: 148). Es imposible minimizar la potencia de esta afirmación. La clase trabajadora puede romper las cadenas ideológicas que la atan al pasado capitalista, constituirse en clase en sí y para sí, y consumar su autoemancipación. Los estímulos morales son el mecanismo que produce y refleja dicho desarrollo en la moral revolucionaria.

De todos modos, las dificultades son persistentes. A principios de 1962, Guevara advierte que hay problemas con la emulación y que es preciso realizar ajustes importantes. En la entrega de premios en los Círculos de Estudios del Ministerio de Industrias, el Che deplora la recalcitrante prolongación de las actitudes propias del capitalismo. "Hoy todos estamos iguales; inconscientemente nosotros aplicamos en cada momento toda una serie de resabios de nuestra vida capitalista [...] un mundo que impone toda una serie de preconceptos que van quedando en el subconsciente y que se reflejan en la actitud de cada uno, aun cuando sea una cosa inconsciente" (Guevara, 1985d: 81). Por eso, el socialismo no se construye desde cero, sino desde y a pesar del legado capitalista. "El socialismo, que es una etapa avanzada de la sociedad, la más avanzada que se conoce en este momento prácticamente, está realizada sobre la base de todo lo anterior, con el aditamento de los *nuevos conceptos de justicia social*. Por ello nosotros debemos ir apoyándonos en todo lo viejo, buscando todo aquello viejo que sirva para el futuro, cambiarle la mentalidad y ponerlo en el mundo actual" (Guevara, 1985d: 84). El socialismo, en consecuencia, se distingue por la presencia de nuevos conceptos de justicia social. El *ethos* revolucionario, otra vez, aparece como exigencia para el logro de dicha justicia. Por ende, dice el Che:

> "Este régimen socialista se basa, sí, en la distribución social de todos los bienes, se basa en una conciencia nueva que se adquiere, pero además para que realmente se pueda construir el socialismo, se necesita que exista una cantidad suficiente de bienes para repartir entre la población [...] Ya tenemos el alimento ideológico, ya conocemos las bases de justicia que hacen imprescindibles los cambios que han ocurrido, pero nos falta la base tecnológica. Y allí tenemos que trabajar" (Guevara, 1985d: 86-87).

Las motivaciones capitalistas se resisten a desaparecer y la abundancia también es esquiva. Luego, desde un punto de vista práctico, es imposible prescindir, sin más, de los estímulos materiales. Pero el realismo tiene sus límites: los efectos nocivos del estímulo material no demoran en manifestarse en toda su magnitud.

Paradójicamente, así como estos estímulos son aceptados por razones prácticas, también la práctica demuestra los problemas de recompensar materialmente el desempeño excepcional de algunos trabajadores. Según el Che, la pronunciada redistribución del ingreso operada en los dos primeros años de la Revolución y el aumento del salario real producen algunos efectos no deseados. El ausentismo, por caso, es un fenómeno que se origina en la universalización de un salario que permite, por lo menos, una subsistencia digna. Teniendo asegurado un ingreso constante y suficiente, muchos trabajadores desertan de su deber social de contribuir según sus capacidades. La satisfacción de necesidades básicas no implica automáticamente un salto de conciencia. El Che ofrece un ejemplo descarnado: "un señor que falta 5 días a su trabajo se muere de risa porque le sobra plata [...] Yo les voy a decir la razón fundamental. Que si ellos se quedan sin trabajar comen igual. Esa es la única razón que te hace a tí explicar el por qué en Ariguanabo hay ausentismo" (Guevara, 1966: 200-201). Este es un caso testigo que ilustra cómo el estímulo material no tiene resultados óptimos en el aumento de la producción. Si lo que se busca es acrecentar la producción, y sólo eso, pues entonces basta con invertir en tecnología lo que se invierte en estímulo material (Guevara, 1966: 208-209). Pero esta opción no está del todo abierta para el Che, puesto que la racionalidad social del proyecto revolucionario impide, en las circunstancias reinantes, sacrificar puestos de trabajo en aras de la eficiencia productiva.

En el Discurso de clausura del Consejo Nacional de la Central de Trabajadores de Cuba (CTC), el 15 de abril de 1962, el Che vuelve sobre el problema de la emulación y los estímulos. Al reconocer el fracaso de los Consejos Técnicos Asesores en la dirección de las fábricas, denuncia que "en el papeleo burocrático desapareció la emulación" (Guevara, 1985d: 134). La experiencia del sector azucarero, la planificación, las reuniones, las consultas y las conclusiones, todo naufraga en el fárrago de la burocracia. Habiendo admitido los errores del primer intento, el Che insiste: "la emulación debe ser la base fundamental del desarrollo de la conciencia socialista y de los logros en la productividad. Es la más noble de las competencias, la competencia por ver quién, dentro de todo el panorama de la nación, es el que construye más y mejor, más aceleradamente el socialismo" (Guevara, VI: 134-5). No es casual que introduzca la noción de competencia en este momento: la competencia es propia del capitalismo, pero ahora -habiendo reconocido que la conciencia socialista está apenas en ciernes, y que es preciso sacar provecho de "lo viejo que sirva para el futuro"- pretende utilizar este mecanismo competitivo confiriéndole un nuevo sentido. En la competencia misma

está el premio. La emulación es escuela de conciencia y por lo tanto, una forma de "orientación cultural" que permite suprimir, paulatinamente, la demanda de estímulos materiales. A esta altura de los acontecimientos, Guevara está persuadido de que los estímulos morales deberán tener precedencia sobre lo estímulos materiales, y que estos últimos deberán ser otorgados no a individuos sino a grupos, para satisfacer "necesidades sociales básicas". Así, la consigna se especifica: "*Al trabajo social debe responder también el estímulo social"* (Guevara, 1985d: 135).

Hemos visto que el Che no halla mérito en la productividad originada en "virtudes naturales", sino que, por el contrario, estima que dichas virtudes imponen deberes antes que derechos a recompensas especiales. Más aun, como señalaremos más adelante, al abordar la cuestión salarial también establece sanciones sociales y pecuniarias para quienes no estén dispuestos a contribuir de acuerdo con sus habilidades. Premios y castigos, en suma, suponen mecanismos de "reorientación" de las preferencias que permiten superar la racionalidad individualista y constituir el *ethos* necesario para que la justicia social sea plenamente realizada. Pero hay otra herramienta para el cambio en el *ethos* social: la presencia de lo que Cohen ha denominado "pioneros morales" (ver 3.3). Y uno de estos pioneros morales es, por cierto, Néstor Diago Goy. Es bastante conocido el episodio que lo tiene como protagonista. Ocurre durante la entrega de premios a obreros destacados del Ministerio de Industrias, el 30 abril de 1962. El Che menciona a varios de los mejores cortadores de caña durante la última zafra. Destaca asimismo que lo importante no es que estos trabajadores hayan producido más, sino que hayan sido más conscientes. Por eso se detiene a leer una carta que ha enviado Diago Goy:

> "'Compañeros: En días pasados recibí la sorpresa de que en una asamblea, el compañero administrador de mi centro de trabajo Empresa Consolidada de Licores y Vinos, Unidad de Producción H-01, sito en Alejandro Ramírez número 66, Cerro, me había seleccionado como el mejor obrero del año por mis esfuerzos en la producción. Esto para mí constituyó una gran alegría. Días después recibí un telegrama de la Reforma Urbana, citándome en la misma con el compañero Daniel Vázquez, según tengo entendido, para correr los trámites de entrega de una casa, como premio a esa selección en la cual me escogieron. A dicha citación no pude concurrir por estar realizando trabajos voluntarios, por lo que asistí, dos o tres días después, explicándole a dicho compañero que yo por el momento no tenía necesidad de una casa y que, por el contrario, lo que quería era que se me arreglaran un poco la que tengo; asimismo, que como responsable de Personal de mi Departamento, conocía de varios casos entre mis compañeros, muchísimos más graves de lo normal, y que deseaba que se les resolviera primero a ellos y, cuando ya todos tuvieran su casita, pensar entonces -si fuera posible, de acuerdo

> a las ideas de nuestro Gobierno Revolucionario- en mejorar las condiciones. Creo asimismo, y *me gustaría más, que mi premio consistiera en un distintivo o emblema el cual al verlo mis compañeros fuera para ellos un estímulo a trabajar más y mejor cada día, ahorrando, planificando, aumentando el ritmo de la productividad y sintiéndose cada día más en su condición de dueños de sus centros de trabajo*. Sin más por el momento, considero su atención a que en ningún momento he pensado se premiara mi actuación, y que ha sido mi norma de siempre, y más ahora que somos dueños de nuestro destino. *Sólo quisiera que la clase obrera cooperara desinteresadamente como yo lo hago, sin personalismos de ninguna clase.* Con saludos revolucionarios. Néstor Diago Goy'" (Guevara, 1985d: 149-151).

¿Qué pretende demostrar el Che al leer esta carta? En primer lugar, que este obrero privilegia el trabajo voluntario al llamado de un burócrata; segundo, que prefiere no recibir recompensas materiales porque su situación es mejor que la de otros compañeros; tercero, que prefiere un premio simbólico a un premio material; y, cuarto, que su alta productividad es su norma, y no una actitud especulativa para obtener ventajas materiales. Estamos en presencia de un obrero que reniega de los estímulos materiales y afirma la supremacía de los estímulos morales. Está convencido de que no hay mérito alguno en su productividad fuera de lo común. Pero lo de Diago Goy todavía es un caso atípico, porque sobre 45 obreros premiados sólo él renuncia a la casa que le ofrece el gobierno revolucionario (Guevara, 1985d: 186). Por eso, se puede hablar sin problemas de su condición de "pionero moral", según la definición de Cohen. Diago Goy encarna, además, el *ethos* social deseado por el Che, por cuanto sus esfuerzos relativamente extraordinarios expresan un hábito y no dependen de coerción institucional ni social (ver 4.3).

En 1963, año en que comienza el Gran Debate Económico, el Che profundiza sus estudios de marxismo, economía y matemáticas. Estamos ahora frente a un Che más formado, más riguroso y más preciso en sus expresiones teóricas. Nos encontramos con un pensamiento más robusto tanto en su dimensión explicativa cuanto en sus aspectos normativos. Los principios que guían su acción aparecen con contornos más nítidos. "El Che es un racionalista, es decir, su pensamiento se desenvuelve 'acorde a principios', pues aunque en sus ideas pesaron mucho su experiencia inmediata y sus convicciones, siempre manifestó la necesidad de un marco general en el cual ubicar al conjunto de la experiencia revolucionaria" (Valdés Paz, 2001: 120). El párrafo que analizaremos a continuación es parte de un duro discurso en el que, tras condenar el sexismo prevaleciente todavía en Cuba, y tras cuestionar severamente a los miembros de las organizaciones revolucionarias por haberse valido de su posición para obtener ventajas individuales, fija una política clarísima sobre los estímulos. Y no es menor el dato de

que sea un discurso pronunciado en marzo del ‘63, ante los obreros de la planta industrial más grande de Cuba, la textilera Ariguanabo. Dice el Che, refiriéndose a la política de premios materiales:

> “Hay dos cosas que constantemente van chocando y van integrándose dialécticamente en el proceso de construcción del socialismo: por un lado *los estímulos materiales necesarios, porque salimos de una sociedad que no pensaba nada más que en estímulos materiales y construimos una sociedad nueva sobre la base de aquella vieja sociedad, con toda una serie de traslados en la conciencia de la gente de aquella vieja sociedad, y porque no tenemos lo suficiente todavía para dar a cada cual según su necesidad. Por eso el interés material estará presente durante un tiempo en el proceso de construcción del socialismo*. Pero, precisamente, la acción del Partido de Vanguardia es la de levantar al máximo la bandera opuesta, la del interés moral, la del *estímulo moral, la de los hombres que luchan y se sacrifican y no esperan otra cosa que el reconocimiento de sus compañeros*, no esperan otra cosa que la sanción que ustedes hoy han dado a los compañeros eligiéndolos para formar parte del Partido Unido de la Revolución. *El estímulo moral, la creación de una nueva conciencia socialista, es el punto en que debemos apoyarnos y hacia donde debemos ir, y hacer énfasis en él. El estímulo material es el rezago del pasado, es aquello con lo que hay que contar, pero a lo que hay que ir quitándole preponderancia en la conciencia de la gente a medida que avance el proceso. Uno está en decidido proceso de ascenso; el otro debe estar en decidido proceso de extinción. El estímulo material no participará en la sociedad nueva que se crea, se extinguirá en el camino* y hay que preparar las condiciones para que ese tipo de movilización que hoy es efectiva vaya perdiendo cada vez más su importancia y la vaya ocupando el estímulo moral, el sentido del deber, la nueva conciencia revolucionaria” (Guevara, 1985e: 44).

Intentaremos glosar este párrafo con algún detalle. El Che afirma que los premios materiales a los obreros destacados son parte de una política del gobierno revolucionario. Pero de inmediato explica que los estímulos materiales y morales se integran dialécticamente, en el proceso de choque entre la vieja sociedad que se empecina en no morir y la nueva sociedad que está naciendo. Los estímulos materiales pertenecen a la vieja sociedad donde todo funcionaba en base al interés individual; su lógica es la del capitalismo. La construcción del socialismo se produce en medio de “traslados de conciencia de la gente de aquella sociedad” y una razón por la cual estos resabios perduran es que no hay lo suficiente para dar a cada quien según sus necesidades. Es decir, los estímulos materiales se justifican por dos motivos: porque no hay suficiente abundancia, y porque la conciencia individual arrastra todavía las taras de la etapa anterior. El estímulo material, entonces, pertenece *inevitablemente* a la etapa de construcción del socialismo. La extinción de la necesidad del estímulo material vendrá luego, en la fase superior del comunismo, con una mayor abundancia y con el correspondiente cambio de

conciencia, para lo cual el trabajo de la vanguardia es decisivo. El estímulo material se extinguirá y sólo sobrevivirá la necesidad de estímulos morales. Pero este proceso no se dará en forma mecánica, al influjo de leyes históricas implacables. Por eso, es significativo que estas consideraciones sobre los estímulos estén inscritas en una fuerte interpelación a los miembros de la vanguardia, sobre quienes pesa el deber de convertirse en "pioneros morales", en el marco de un proceso de organización y movilización de las masas. El Che busca que la justicia comunista ideal, representada por el Principio de Necesidades, se realice mediante un cambio en el *ethos* social en un escenario de suficiente abundancia material. Las circunstancias subjetivas y objetivas deben estar equilibradas para alcanzar el ideal distributivo comunista.

Pero el desafío es enorme, y las circunstancias cubanas no son del todo benignas. En octubre de 1964, el Che comprueba que la emulación sigue siendo insatisfactoria, a pesar de que se han fijado con más precisión los criterios de evaluación (Guevara, 1985f: 190). No disimula su gran desencanto cuando debe reconocer que los trabajadores de su propio ministerio, el Ministerio de Industrias, no han ganado la emulación (Guevara, 1985f: 191). Frente a estos problemas, el Che persevera: "todavía hoy no tenemos nada más que la categoría de país que está construyendo el socialismo, que está en este primer período de transición, donde todavía quedan muchos rezagos de épocas anteriores, en las relaciones de producción incluso, y sobre todo en la conciencia de la gente. *Y nosotros tenemos que seguir por esos dos caminos del aumento de la producción y de la profundización de la conciencia"* (Guevara, 1985f: 208).

Ahora bien; la construcción del *ethos* revolucionario exige algo más que incentivos "positivos" y el ejemplo de los "pioneros morales". Por eso, el Che no elude el uso de sanciones o "desestímulos". Uno de los problemas que lo atribula es el ausentismo, fenómeno al que no duda en calificar como "el contrarrevolucionario más tenebroso, más sutil". "El ausentismo -piensa el Che- sí es un mal que nos come por dentro" (Guevara, 1985c: 278). Como vimos, una de las posibles explicaciones para este penoso fenómeno es que el masivo aumento de salarios dispuesto por el gobierno desalienta el compromiso de los trabajadores con su tarea, ya que muchos obreros se conforman con lo mínimo para subsistir. Guevara sospecha que esta actitud tiene su origen en el hecho de que las luchas sindicales contra las antiguas compañías capitalistas habían sido meramente economicistas, es decir, sólo por el salario, lo cual produjo los retrasos de conciencia que ahora afectan a la Revolución (Guevara, 1985c: 280). Con todo, no carga las tintas

sobre los trabajadores ni sobre los sindicatos, sino que responsabiliza a las organizaciones revolucionarias, como los Jóvenes Rebeldes, los Núcleos Revolucionarios y otros organismos de conducción de masas (Guevara, 1985d: 60).

La falta de motivación es, entonces, un problema grave que no se resuelve por el simple expediente de los incentivos materiales. Y el Che propone solucionarlo mediante la sanción social: "a esa clase de individuos [los que no trabajan al máximo de sus posibilidades, se ausentan y rechazan la capacitación] hay que hacerles realmente víctimas del oprobio de toda la colectividad, porque quien se niegue en este momento a superarse está atentando contra las posibilidades del país en los años venideros" (Guevara, 1985d:137). Los que no quieren desarrollar sus talentos están saboteando el desarrollo de un activo social y desertando del *ethos* comunitario que se precisa para el éxito de la revolución. Quienes son remisos a aportar sus talentos deben ser, en primer lugar, persuadidos fraternalmente, pero en última instancia también es legítimo recurrir a medidas compulsivas porque el objetivo central es asegurar la producción (Guevara, 1985d: 144). Es que, para el Che, la renuencia del obrero a poner todo de sí es comparable con un robo. Quien roba, sostiene Guevara, se coloca por fuera de la clase obrera. El castigo ejemplar que propone consiste en atacar directamente el bolsillo: que el haragán gane menos. En suma, el que no contribuye con todo su potencial, roba a la comunidad, y por lo tanto comete un delito social que merece castigos sociales (Guevara, 1985d: 144). Guevara advierte, en definitiva, que el entusiasmo es un sentimiento efímero; y esto lo lleva a reconocer que la adhesión a la revolución ha tenido, en muchos casos, una base débil, emocional. A esta adhesión débil debe seguirle una adhesión consciente, educada, crecida en la compulsión moral. Los rezagados deben ser incorporados, no liquidados ni aplastados (Guevara, 1985e: 50). Estamos pues, en presencia de las "presiones informales" que son parte del *ethos* social, tal como fue definido en 3.4. Y más aún, la Condición de Contribución Laboral (CCL) -que constituye la primera cláusula de los principios de justicia- deber ser garantizada: todos los que pueden trabajar, deben hacerlo al máximo de sus capacidades (ver 2.4).

Las reuniones bimestrales en el Ministerio de Industrias son un auténtico laboratorio para las ideas del Che. Como se recordará, hacia finales de 1963, en medio del Gran Debate Económico iniciado en junio de ese año, Guevara ya tiene bastante avanzado el diseño del Sistema Presupuestario de Financiamiento. Así, en la reunión de diciembre, discurre largamente sobre su concepción del comunismo y el rol de los estímulos en la transición. Dice el Che:

> “En nuestra posición el comunismo es un fenómeno de conciencia y no solamente un fenómeno de producción; y que no se puede llegar al comunismo por la simple acumulación mecánica de cantidades de productos puestos a disposición del pueblo. Ahí se llegará a algo, naturalmente, a alguna forma especial de socialismo. *Eso que está definido por Marx como comunismo, a eso no se puede llegar si el hombre no es consciente.* Es decir, si no tiene una conciencia nueva frente a la sociedad; entonces *nosotros tratamos de darle esa conciencia nueva frente a la sociedad; separarnos lo más posible de los estímulos materiales, sin dejar de reconocer los estímulos materiales como necesarios en estos momentos*. Es decir, no planteamos una situación ilusa, una situación ideal; planteamos la situación de Cuba en el año ‘63, ahora en el año ‘64, saliendo de una etapa semi-colonial, de todos los vicios, de todas las taras que nos deja el capitalismo, con la misma gente, con todos nosotros con mentalidad capitalista [...] *Entonces no podemos partir de una situación ideal y decir: ‘ahora suprimimos el interés material’, de ninguna manera. Nosotros tenemos que reconocerlo, pero tenemos que reconocerlo como un mal y eso es uno de los puntos fundamentales en que nosotros divergimos de la concepción llamada ‘Estímulo Económico’ del Cálculo Económico*. Es decir, allá [en la URSS] se habla de la palanca del interés material y nosotros aquí hablamos del interés moral como cosa básica y *el interés material como mal reconocido*. Por eso, nosotros al hacer las normas de trabajo, establecimos eso que hemos llamado en forma un poco ridícula ‘desestímulo material’ pero que tiene un sentido; es decir, que *el estímulo material nosotros lo reconocemos como negativo*, entonces atacamos lo negativo, es decir, atacamos el que el hombre sea capaz de ganar un salario, estar frente a un trabajo, recibir ese salario y no cumplir con una tarea. Entonces aplicamos la norma desestimulándolo, no pagándole lo que no cumpla; y en cierta medida lo estimulamos, pero para que llegue el estímulo a convertirse en un estímulo de capacitación [...] Esa es la tarea en cuanto a la capacitación individual de tipo mecánico, es decir, a *la toma de conciencia de tipo mecánico*. En cuanto a *la toma de conciencia de tipo dinámico* que nosotros debemos hacer, una de las fundamentales es el trabajo voluntario. Los efectos económicos del trabajo voluntario no deben medirse por los efectos económicos de la cantidad de horas que trabajó de más el equipo del Ministerio en tal o cual lado, sino por la cantidad de horas extras, horas fuera de su trabajo para dedicarse a la producción, y que de esa forma se produzca aquello que una vez habíamos hablado: la ‘compulsión moral’ y vaya más gente uniéndose a este tipo de emulación socialista” (Guevara, 1966: 423-424).

Se observan en este pasaje varias ideas clave, que anticipan la *concepción general* que subyace al Sistema Presupuestario. En primer lugar, el Che define al comunismo como un fenómeno de producción y de conciencia, al que se llega por ambos caminos de modo simultáneo; esto es, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas (el Che habla de “acumulación mecánica de productos”) y de la moral revolucionaria. Si sólo se le presta atención al desarrollo productivo, puede arribarse a “alguna forma especial de socialismo” pero no al comunismo. Dicho esto, y con intransigente realismo, Guevara acepta la “necesidad” de los es-

tímulos materiales, porque la situación de Cuba así lo manda; y tal situación no es otra que la de una sociedad que apenas está dejando atrás el capitalismo y debe lidiar con sus taras, especialmente con las "taras" burguesas en la mentalidad de las personas. Puede decirse, entonces, que los estímulos materiales son "necesarios" en un sentido débil, porque la demanda de los trabajadores los torna "necesarios". En otras palabras; no son "necesarios" independientemente de la actitudes de las personas. Pero el Che no se detiene en la descripción del problema. A su entender, el estímulo material es un "mal", un "mal reconocido", algo "negativo", mientras que el estímulo moral es una "cosa básica", superior al estímulo material. He aquí una de las diferencias sustantivas entre los sistemas en pugna: para el Cálculo Económico de cuño soviético, el estímulo material es "la" palanca que moviliza todo el sistema; para el Che, en cambio, el estímulo material pude ser aceptado "en estos momentos", pero de ningún modo puede ser calificado como justo y bueno. El desafío consiste, pues, en hallar los mecanismos apropiados para construir una sociedad en la cual ya no sean "necesarios" los incentivos materiales y prevalezca una genuino *ethos* igualitario.

3.6.1 Hacia una moral revolucionaria

Las consideraciones precedentes sirven para ilustrar hasta qué punto el problema de los estímulos morales y materiales es una constante en el pensamiento del Che. Por eso, hemos demorado hasta aquí la discusión del texto en el que Guevara expone con más claridad su concepción sobre este asunto. Se trata del artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", publicado en la revista *Nuestra Industria*, el 5 de febrero de 1964. Este texto es una pieza clave del Gran Debate Económico y uno de los más notables esfuerzos teóricos del Che.

En 3.5, reprodujimos un fragmento en el cual el Che sostiene que el SPF debe ser comprendido en función de "una concepción general del desarrollo de la construcción del socialismo". Deliberadamente dejamos sin explicitar dicha *concepción general* para poder situarla ahora como fundamento de la posición guevariana a favor de los estímulos morales. Esta concepción general está presente en muchos escritos y discursos del Che, pero su formulación más acabada se encuentra en una entrevista que concede en julio de 1963 al periodista Jean Daniel, del periódico francés *L'Express*. Dice el Che:

> "*El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa*. Luchamos contra la miseria pero al mismo tiempo luchamos contra la alienación. Uno de los objeti-

vos fundamentales del marxismo es hacer desaparecer el interés, el factor 'interés individual' y provecho, de las 'motivaciones psicológicas'. Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su traducción en la mente. El llamaba a eso un 'hecho de conciencia'. *Si el comunismo descuida los hechos de conciencia puede ser un método de repartición, pero deja de ser una moral revolucionaria*" (en Tablada Pérez 1987: 45).

He aquí, en toda su intensidad y densidad, el núcleo del marxismo humanista y revolucionario de Ernesto Che Guevara. Intentaremos ahora examinar esta concepción general en función de los principios de justicia que venimos analizando. Por un lado, tenemos un "socialismo económico *sin* la moral comunista" (o un comunismo que descuida los hechos de conciencia), el cual constituye un "método de repartición". El Che no quiere semejante cosa. No le interesa. Está implícita aquí una crítica a la sociedad que se rige según el Principio de Contribución. Este principio, como se recordará, reparte bienes de consumo según criterios de mercado, dando a cada quien una parte exactamente proporcional a su aporte laboral (menos las deducciones realizadas para el fondo social). Cada individuo está motivado por el interés individual, en razón de la supervivencia de las "marcas" que la vieja sociedad capitalista deja impresas en las conciencias. El derecho que regula la asignación de beneficios es el derecho burgués. El Principio de Contribución, entonces, corresponde a un socialismo meramente económico, muy productivo quizás; pero la conciencia comunista juega un papel limitado: sólo incide en los aportes al fondo común y en el deber social de trabajar.

El reverso de este socialismo económico *sin* moral comunista es, lógicamente, un "socialismo económico *con* moral comunista", es decir, algo más que un método de reparto, una "moral revolucionaria". Esta caracterización del comunismo está claramente asociada al Principio de Necesidades, el principio de justicia proletaria por excelencia. Según esta norma, la distribución no depende de las exigencias egoístas de los individuos, ni de sus inmerecidas capacidades productivas. Pero, además, si un objetivo del marxismo es hacer desaparecer el interés individual, puede observarse también una cierta analogía con los fundamentos del Principio de Diferencia (en su versión estricta), toda vez que esta norma concibe a los talentos naturales como parte de una acervo común e impide la persecución de fines puramente egoístas al anular la influencia de los factores contingentes en la distribución de bienes primarios y establecer la prioridad de los menos aventajados. Como veremos en el Capítulo 4, la implementación del Principio de Necesidades supone algo más que una suficiente abundancia material, supone "motivaciones psicológicas" congruentes con dicho principio e instituciones adecuadas a tal fin.

El Hombre Nuevo guevariano será la expresión más clara de dicha moral comunista y revolucionaria. Sobre la base de esta concepción general, entonces, pasaremos a examinar en detalle la visión guevariana sobre los estímulos materiales y morales en el artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento".

El Che inicia su escrito con un tono conciliador. Dice que el SPF está en una etapa inicial de discusión, que tiene un marco legal y que se está implementando sólo en la órbita del Ministerio de Industrias. Explica que su historia se remonta al año '60 y que se trata de un sistema en evolución. Tras estas modestas advertencias, el Che fija rápidamente el eje de la discusión. "Nuestro interés es hacer la comparación con el llamado Cálculo Económico [CE]; de este sistema hacemos énfasis en el aspecto de la autogestión financiera, *por ser una característica fundamental de diferenciación, y en la actitud frente al estímulo material, pues sobre esta base se establece aquélla*" (Guevara, 1985f: 1). Guevara lanza así el primer golpe certero. Les dice a sus adversarios que no está de acuerdo con la concepción de los estímulos materiales que subyace al CE y a la autogestión financiera de las empresas socialistas.

El Che quiere discutir en su propio terreno. No quiere una discusión economicista; pretende hacer valer los presupuestos filosóficos que subyacen a los mecanismos de gestión económica. Por eso admite que las diferencias que irá mostrando entre uno y otro sistema serán -por momentos- "oscuras y sutiles". Primero concede que los partidarios del CE llevan la ventaja porque el SPF no ha tenido ni el desarrollo ni el análisis de los que ya goza el sistema rival. Pero de inmediato arremete presentando una extensa cita de los *Manuscritos* de 1844, en la cual Marx define al comunismo como naturalismo y humanismo acabados, como la superación de la enajenación, como la solución de los conflictos entre hombre y naturaleza y entre los hombres entre sí. El comunismo, en suma, "es el secreto revelado de la historia y tiene la *conciencia* de ser esta solución" (Marx, en Guevara 1985f: 3). El Che sabe perfectamente que ha escogido un texto opaco, que contrasta con el "rigor científico" de *El Capital.* Quiere afirmarse en el Marx filósofo y no en el Marx "economista científico". No es un capricho en el Che. Conoce del derecho y del revés el texto de *El Capital,* a cuyo estudio se ha entregado con su acostumbrada pasión. Pero *El Capital* no le sirve para esta discusión porque, según Guevara, "el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que *nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista* (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases, oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son hombres los que se mueven en el ambiente histórico. Ahora nos interesa el hombre y de

ahí la cita que, no por ser de su juventud, tiene menos valor como expresión del pensamiento del filósofo" (Guevara, 1985f-2). Guevara quiere, de entrada nomás, enfatizar que el comunismo es (producto de) un "hecho de conciencia" .

Hechas estas apreciaciones filosóficas, el Che da un salto hacia los textos tardíos de Marx y centra su atención en la *Crítica del Programa de Gotha,* puesto que allí se toca "aunque de pasada, el tema del período de transición". Como hemos señalado anteriormente, el Che no le saca mucho provecho a este escrito fundamental del *corpus* marxiano. Se limita a citar el párrafo en el que el creador del materialismo histórico advierte sobre la persistencia de rasgos capitalistas durante la transición y señala que la distribución se hará en función del aporte laboral una vez realizadas las deducciones para el fondo social (ver 2.2.2 y 2.4). Con todo, el brusco paso desde los *Manuscritos* hacia la *Crítica del Programa de Gotha* es comprensible. En el primero de estos textos están dados los fundamentos filosóficos del humanismo revolucionario marxista; en el segundo están esbozados los instrumentos normativos para construir la sociedad comunista. Se trata de un "salto arriesgado, pero justificado en parte en el plano filosófico, dado que dichas 'Glosas' [la *Crítica*] representan la concreción más sintética y previsora en términos político-estatutarios del pensamiento humanístico-revolucionario contenido en las obras filosóficas juveniles de Marx" (Massari, 1997: 93). Esto prueba, una vez más, que el debate económico no es simplemente "económico".

Dejando atrás a Marx, el Che cita extensamente un pasaje en el que Lenin sostiene que la forma política de la revolución proletaria será la república democrática, otro pasaje de Stalin en el cual éste postula el potencial revolucionario de las colonias, vuelve a un texto de Lenin sobre la necesidad de replegarse hacia el capitalismo de Estado, y avanza con un escrito de Oscar Lange acerca de la conveniencia de utilizar algunas de las técnicas económicas desarrolladas por la ciencia burguesa. Estas largas parrafadas, señala el Che, sólo sirven para fijar los *temas básicos* de la discusión. Veamos:

> "Primero: El *comunismo es una meta de la humanidad que se alcanza conscientemente*; luego, la educación, la liquidación de las taras de la sociedad antigua en la conciencia de las gentes, es un factor de suma importancia, sin olvidar claro está, que *sin avances paralelos en la producción* no se puede llegar nunca a tal sociedad. Segundo: Las formas de conducción de la economía, como aspecto tecnológico de la cuestión, deben tomarse de donde estén más desarrolladas y puedan ser adaptadas a la nueva sociedad. La tecnología de la petroquímica del campo imperialista puede ser utilizada por el campo socialista sin temor de contagio de la ideología burguesa. En la rama económica (en todo lo referente a normas técnicas de dirección y control de la producción) sucede lo mismo" (Guevara, 1985f: 10).

La presentación de los temas básicos es suficientemente clara y nos exime de mayores comentarios. Sólo conviene resaltar que, en la más pura tradición leninista, el Che admite que el antecedente inmediato del SPF es el propio "monopolio imperialista". En Cuba, los monopolios dejaron avanzadas técnicas de administración y control de la producción que pueden ser aprovechadas para la implementación de un sistema de dirección centralizada de la economía. Sin embargo, también es cierto que el concepto "inmaduro" de los revolucionarios hizo que arrasaran con buena parte de los procedimientos establecidos por las empresas capitalistas. Esto último, sumado al éxodo de técnicos, plantea no pocos problemas a la puesta en marcha del sistema presupuestario.

A renglón seguido, el Che inicia la discusión sobre las "diferencias generales" entre el CE y el SPF. En primer término, distingue dos grupos de diferencias: por un lado, las *diferencias metodológicas*, y por otro las *diferencias más profundas* "cuya naturaleza puede hacer parecer bizantino el análisis, si no se opera con gran cautela" (Guevara, 1985f: 11). El Che admite que entre ambos sistemas hay objetivos comunes: la búsqueda de la forma más eficiente de llegar al comunismo. Reconoce, también, que el CE ha demostrado, hasta ese momento, ser eficaz. Sin embargo, de inmediato, sostiene que el SPF es un mecanismo superador. "Nosotros creemos que el esquema de acción de nuestro sistema, convenientemente desarrollado, puede elevar la eficacia de la gestión económica del estado socialista, profundizar la conciencia de las masas y cohesionar aún más el sistema socialista mundial, sobre la base de una acción integral" (Guevara, 1985f: 11-12).

Veamos ahora las diferencias específicas: para el CE, cada fábrica es una unidad de producción en sí misma, para el SPF una empresa es un conglomerado de fábricas; para el CE, el dinero es un medio de pago y guarda una relación con la banca similar a la existente en el capitalismo; para el SPF el dinero sólo cumple una función "aritmética" de control y fijación de precios desde los organismos centrales; las empresas del CE tienen fondos propios y pueden tomar créditos bancarios sobre los cuales se fijan los correspondientes intereses; las empresas del SPF no tienen fondos propios. En el CE, el trabajo es normado a tiempo y por pieza; en el SPF, es normado a tiempo. El CE es un sistema plenamente desarrollado, probado por la experiencia; el SPF está todavía en una fase experimental y carece de estructura y marco jurídico adecuados. En conclusión, el Che sintetiza las diferencias de la siguiente manera:

> "Partiendo de la base de que en ambos sistemas el plan general del Estado es la máxima autoridad, acatada obligatoriamente, se pueden sintetizar analogías y di-

> ferencias operativas, diciendo que la autogestión [CE] se basa en un control centralizado global y una descentralización más acusada, se ejerce el control indirecto mediante el *rublo*, por el banco, y el resultado monetario de la gestión sirve como medida para los premios; *el interés material es la gran palanca que mueve individual y colectivamente a los trabajadores.* El sistema presupuestario de financiamiento se basa en un control centralizado de la actividad de la empresa; su plan y gestión económica son controlados por organismos centrales, en una forma directa, no tiene fondos propios ni recibe créditos bancarios, *y usa, en forma individual, el estímulo material, vale decir, los premios y castigos monetarios individuales y, en su momento, usará los colectivos, pero el estímulo material directo está limitado por la forma de pago de la tarifa salarial*" (Guevara, 1985f: 13-14, nuestro énfasis, excepto en *rublo*).

Es crucial remarcar que en el CE la "gran palanca" que motiva "individual y colectivamente" a los trabajadores es el "interés material". Pero éste no es un rasgo contingente; está inserto en un sistema de dirección de la economía que permite la competencia entre empresas. Así, la competencia entre trabajadores refleja una lógica profunda de la estructura económica. Por su parte, el SPF utiliza los estímulos materiales pero en forma limitada "por la tarifa salarial". Esto significa, básicamente, que el Principio de Contribución está severamente regulado por las nuevas normas salariales: los más productivos tiene mayores ingresos, pero limitados por las reglas del sistema. Tras estas consideraciones, el Che abre un acápite titulado "Contradicciones más sutiles, estímulo material versus conciencia", en el cual elabora sus ideas con mayor precisión. El Che reanuda su argumento con una afirmación fundamental:

> "*No negamos la necesidad objetiva del estímulo material*, sí somos renuentes a su uso como palanca impulsora fundamental. Consideramos que, en economía, este tipo de palanca adquiere rápidamente categoría *per se* y luego impone su propia fuerza en las relaciones entre los hombres. No hay que olvidarse que viene del capitalismo y está destinada a morir en el socialismo" (Guevara, 1985f: 14).

Examinemos este fragmento a la luz de los principios de justicia. Para empezar, el Che no niega la "necesidad objetiva" del estímulo material. Hemos visto que el Principio de Contribución y el Principio de Diferencia rawlsiano, en su versión más laxa, permiten la desigualdad incentivada, esto es, aceptan los incentivos materiales que generan desigualdades porque se los considera necesarios (en una acepción débil del término "necesarios") para incrementar la productividad de los individuos. Los incentivos materiales son "objetivamente necesarios", porque de lo contrario los más talentosos se negarían a producir al máximo de sus

capacidades. Pero, en realidad, como vimos en 3.3, y como veremos nuevamente en 3.6.4, cuando tratemos el éxodo de técnicos, no se trata de una justificación integral, sino de una justificación *fáctica* que se origina en la extorsión que los miembros mejor dotados de la sociedad ejercen sobre el conjunto. Ceder ante dicha extorsión puede ser una "necesidad objetiva", pero está lejos de ser una justificación adecuada de los incentivos materiales. El Che percibe claramente que los incentivos materiales son injustificados desde el punto de vista de la concepción general de la moral comunista-revolucionaria. Observa con agudeza que estos estímulos, si perduran en el tiempo, pueden producir *un retroceso hacia el capitalismo*. Por eso se rehúsa a concederles la estatura de "palanca impulsora fundamental" del desarrollo, y afirma que estos residuos del capitalismo están destinados a morir en el socialismo. Ahora bien, que esta palanca del desarrollo está destinada a morir puede significar dos cosas: que morirá por la propia dinámica social, o que habrá alguien que conscientemente la haga morir. El Che, sin dudarlo, adopta la segunda posición y se pregunta: "¿Cómo la haremos morir?" (Guevara, 1985f: 14).

Hay dos respuestas posibles a este interrogante. Los defensores del CE, según el Che, esperan que los estímulos materiales mueran gradualmente a medida que se incrementen los bienes de consumo disponibles para la población. La abundancia de bienes hará innecesarios los estímulos materiales. Pero él no comparte esta visión; la considera producto de "una mecánica demasiado rígida" que le atribuye a los bienes de consumo el rol de formadores de conciencia. "Estímulo material directo y conciencia son términos contradictorios, en nuestro concepto", remata el Che (Guevara, 1985f: 14). Y agrega:

> "Este es uno de los puntos en que nuestras discrepancias alcanzan dimensiones concretas. No se trata ya de matices: para los partidarios de la autogestión financiera [CE] el estímulo material directo, proyectado hacia el futuro y acompañando a la sociedad en las diversas etapas de la construcción del comunismo no se contrapone al 'desarrollo' de la conciencia, para nosotros sí. Es por eso que luchamos contra su predominio, pues significaría el retraso del desarrollo de la moral socialista" (Guevara, 1985f: 14-15)[32].

---

[32] Dos años antes, en el acto de graduación de la Escuela "Patricio Lumumba", el 21 de diciembre de 1962, había adoptado una postura mecanicista sobre la extinción de los estímulos materiales. Decía Guevara: "Cuando se haya logrado una cantidad suficiente de artículos de consumo, de productos de todo tipo, entonces ya no se necesitará de los estímulos materiales, *se extinguirán, naturalmente*, y el trabajo será el deber primordial de la sociedad. Pero como nosotros conocemos el futuro, y aceptamos el futuro, y estamos de acuerdo en que ese es, en definitiva, el lugar hacia donde llegaremos, nos hemos propuesto ir preparando condiciones e insistir constantemente en el llamado al deber" (Guevara, 1985d: 276).

Estamos ante afirmaciones que guardan perfecta correspondencia con la concepción general. Al Che no le interesa el comunismo como un mero método de reparto; el comunismo debe surgir de un acto de conciencia. Con todo, el Che no es un iluso. Está dispuesto a reconocer que el estímulo material, si bien se opone al desarrollo de la conciencia, ha probado su eficacia para el crecimiento de la producción. Lo que no está probado, y éste es el punto donde el Che da un golpe de audacia memorable, es que el desarrollo de la conciencia sea *menos eficaz* que los incentivos materiales. ¿Quién está en condiciones de demostrar que la conciencia retarda la productividad? "Nadie ha hecho los cálculos pertinentes", alega el Che. Pero su convicción es profunda:

> "En tiempo relativamente corto el desarrollo de la conciencia hace más por el desarrollo de la producción que el estímulo material y [esta afirmación se basa] en la proyección general del desarrollo de la sociedad para entrar al comunismo, lo que presupone que el trabajo deje de ser una penosa necesidad para convertirse en un agradable imperativo. Cargada de subjetivismo, la afirmación requiere la sanción de la experiencia y en eso estamos; si, en el curso de ella, se demostrara que es un freno peligroso para el desarrollo de las fuerzas productivas, habrá que tomar la determinación de cortar por lo sano y volver a los caminos transitados; hasta ahora, no ha ocurrido así y el método, con el perfeccionamiento que va dando la práctica, adquiere cada vez más consistencia y demuestra su coherencia interna" (Guevara, 1985f: 15).

El Che cree fervorosamente que la conciencia es superior al estímulo material como palanca impulsora del desarrollo, superior en términos de eficiencia, y superior también en términos morales. Piensa, asimismo, que el desarrollo consciente implica menores riesgos, ya que impide un retroceso hacia el capitalismo. Además, y esto debe ser enfatizado hasta el cansancio, la superioridad del estímulo moral viene dada por "la proyección general del desarrollo de la sociedad para entrar al comunismo". Tal como hemos afirmado varias veces, los juicios y estrategias del Che están modelados por su visión del comunismo como sociedad deseable, posible y realizable. De todos modos, sabe muy bien que el SPF es embrionario y que sólo la experiencia podrá dar el veredicto final, lo cual no hace sino resaltar un principio marxiano fundamental: que la verdad es una cuestión práctica y no una cuestión escolástica, según reza la Segunda Tesis sobre Feuerbach. Y como cuestión práctica, entonces, el Che se pregunta: "¿cuál es, pues el tratamiento correcto al interés material?" (Guevara, 1985f: 15).

Como siempre, aborda este asunto desde un realismo descarnado: los estímulos materiales existen como expresión de los "afanes de las masas" o como

demanda de los individuos en los cuales se reflejan los "hábitos" de la sociedad capitalista. El problema no puede ser negado. El Che siempre está dispuesto a aceptar el reto de la Esfinge. Por eso, admite que la administración revolucionaria no ha conseguido hallar la clave para resolver la cuestión de los estímulos colectivos ya que, entre otras dificultades, existen problemas de coordinación entre la administración estatal y los organismos de producción. Un fenómeno recurrente es que las empresas terminan cometiendo "aberraciones" en el cumplimiento del plan al buscar beneficios con métodos que "se apartan bastante de la imagen de la moral socialista". Es decir, a falta de una aceitada coordinación entre el plan y la dirección de las empresas, éstas terminan colapsando en la lógica del beneficio, como si fuesen empresas capitalistas. A la luz de estas desviaciones concretas, el Che observa que si el CE se universaliza, se estará desperdiciando la oportunidad de hacer jugar las nuevas relaciones de producción socialistas a favor de un aumento de la productividad que permita superar la escasez y arribar al "reino de la libertad".

> "Se puede abordar la tarea de la construcción de la nueva conciencia porque estamos frente a nuevas formas de relaciones de producción y, aunque en sentido histórico general la conciencia es producto de las relaciones de producción, deben considerarse las características de la época actual cuya contradicción fundamental (en niveles mundiales) es la existente entre el imperialismo y el socialismo. Las ideas socialistas tocan la conciencia de las gentes del mundo entero, por eso puede adelantarse un desarrollo al estado particular de las fuerzas productivas en un país dado" (Guevara, 1985f: 16).

La conciencia socialista puede subsanar los retrasos en el desarrollo de las fuerzas productivas. Por eso, el Che insiste en que mediante la educación es factible "liquidar las viejas taras de una sociedad que ha muerto y se lleva a la tumba sus viejas relaciones de producción" (Guevara, 1985f: 17). Para fundamentar su tesis, Guevara recurre a un texto en el que Lenin explica y justifica, frente a los críticos de la II Internacional, la peculiaridad de la revolución rusa y cómo no es estrictamente necesario haber alcanzado "las condiciones objetivas para el socialismo" para que una revolución socialista sea exitosa y viable. En este sentido, cabe recordar la célebre frase del Che quien, frente a todos los pronósticos agoreros grita: "¡se maduran en el camino las condiciones!" (Guevara, 1985d: 163).

Con todo, además de reconocer que el gobierno revolucionario no ha podido resolver el problema de los estímulos colectivos, el Che asevera que los estímulos materiales individuales están permitidos, que se los aplica a través del sistema salarial que contempla normas de trabajo a tiempo, premios y castigos,

y que la política de fondo apunta a "liquidarlos" mediante la educación. Ahora bien, Guevara considera que "la sutil diferencia entre los partidarios de la autogestión y nosotros, sobre el tema, estriba *en los argumentos* para pagar un salario normado, para el premio y el castigo" (Guevara, 1985f: 18). ¿Cuál es la sutil diferencia? El Che sostiene que las normas laborales fijan una cantidad promedio de producción, en función de la calificación del trabajador y de ciertas características del equipamiento. Es decir, las normas establecen la cuota de trabajo que debe ser entregada como parte del "deber social" de cada trabajador. Quienes sobrecumplen, se hacen acreedores a una recompensa salarial y quienes incumplen son castigados con un recorte en sus ingresos. Lo interesante es que el Che considera que los estímulos materiales, las recompensas salariales por sobrecumplimiento de las normas son

> "el *mal necesario* de un período transitorio, pero *no aceptamos que la interpretación cabal del apotegma, de cada cual según su capacidad, a cada cual según su trabajo, deba interpretarse como el pago completo, en plus salario, del porcentaje de sobrecumplimiento de una norma dada* (hay casos en que el pago supera el porcentaje de cumplimiento como estímulo extraordinario a la productividad individual)" (Guevara, 1985f: 19).

La expresión "mal necesario", en referencia a los estímulos materiales, viene a completar expresiones previas tales como "mal reconocido", "negativo" o "mal" a secas (ver 3.6). Desde el punto de vista de la justicia no puede haber males necesarios. Los males nunca son necesarios en un sentido "fuerte". Así, esta expresión debe interpretarse como una especie de *segundo mejor*, una situación subóptima e inevitable (ver 2.3). Que el Che califique a los estímulos materiales como un "mal" implica lisa y llanamente que no son compatibles con una concepción acabada de la justicia socialista. Los estímulos materiales son un "mal" desde la perspectiva de la moral comunista; son el inconfundible signo de un "socialismo económico sin moral comunista". (Hay que recordar que, en estos casos, "necesario" significa que son los mismos trabajadores quienes hacen de los incentivos algo "necesario" al exigir recompensas materiales). En último análisis, estamos en presencia de una impugnación categórica al Principio de Contribución; el Che dice, taxativamente, que "*a cada cual según su trabajo"* no implica el pago completo en proporción a la productividad individual, porque esto significaría permitir desigualdades que no pueden ser justificadas desde el punto de vista de la moral comunista. Al igual que Marx, el Che reprueba moralmente la influencia de los "privilegios naturales"

en la distribución del ingreso, pero la admite por razones prácticas. Los estímulos materiales son un defecto inevitable en la fase inferior del comunismo.

Sin embargo, al negar el pago completo de lo que un obrero debería ganar por el sobrecumplimiento de la norma laboral, el Che pone un límite a los ingresos permitidos; es decir, pone un límite a la desigualdad, algo que no está contemplado en la versión marxiana del principio de proporcionalidad. Si bien hay, en efecto, casos extraordinarios en que la "productividad individual" se premia materialmente, el criterio más básico supone que cada quien debe recibir un salario proporcional a un esfuerzo normal, estrictamente medido por las normas de trabajo. Es cierto, por lo demás, que la lectura laxa o fáctica del Principio de Diferencia, como ya vimos, también implica admitir que los incentivos son un "mal necesario", puesto que sin ellos la sociedad deja de beneficiarse de la alta productividad de los más talentosos. Pero el principio de Rawls, condiciona las desigualdades a que éstas beneficien prioritariamente a los menos aventajados, condición ésta que no está presente en el Principio de Contribución.

Tras explicitar su crítica al Principio de Contribución, el Che reproduce el párrafo de la *Crítica del Programa de Gotha* en el que Marx enumera las deducciones que deben hacerse antes de proceder a la distribución de los medios de consumo a los productores individuales. Para el Che, es obvio que la magnitud de las deducciones depende de decisiones político-administrativas y que no hay forma de calcular exactamente los montos "justos" de los salarios y de los premios por sobrecumplimiento. La solución a este problema de indeterminación "debe basarse fundamentalmente en las nuevas relaciones sociales, la estructura jurídica que sancione la forma de distribución por la colectividad de una parte del trabajo del obrero individual" (Guevara, 1985f: 21). Puede colegirse que el Che está diciendo, nada menos, que el principio que regula la distribución de los bienes de consumo deberá traducirse en una estructura jurídica legitimada democráticamente. De esto se sigue que si la "colectividad" fija el patrón distributivo, también tiene el derecho de establecer las obligaciones de los trabajadores. Según Guevara, el sistema de normas laborales del SPF tiene la virtud de establecer la capacitación obligatoria para determinar ascensos de categoría y de fijar castigos para quienes las incumplen. Es que las normas no son meros parámetros de productividad, sino la expresión de una "obligación moral" o, lo que es lo mismo, de un "deber social" de los trabajadores. Para que dicho deber tenga alguna operatividad, el Che recurre al partido. "El gran papel del partido en la unidad de producción es ser su motor interno y utilizar todas las formas de ejemplo de sus militantes para que el

trabajo productivo, la capacitación, la participación en los asuntos económicos de la unidad, sean parte integrante de la vida de los obreros, *se vayan transformando en hábito insustituible*" (Guevara, 1985f: 21). Cambio de hábitos, cambio en *ethos*. Si dicho cambio es exitoso, no habrá necesidad de estímulos materiales.

A la discusión sobre las "contradicciones más sutiles" entre el estímulo material y la conciencia, el Che añade una sección destinada a polemizar contra la persistencia de la ley del valor en la sociedad socialista. Su discusión es *contra* el texto canónico de la URSS, el *Manual de Economía Política*. Este es un episodio clave en su enconada batalla contra el dogmatismo de los "ladrillos soviéticos". El *Manual* sostiene que la ley del valor sigue operando durante la fase inferior del comunismo y otro tanto ocurre con las restantes categorías mercantiles. La única diferencia es que en el socialismo ya no funciona como una ley ciega e invisible para los individuos, sino que puede ser manejada conscientemente. Hasta aquí, el Che parece no tener mucho para acotar. Su objeción se centra en el hecho de que el *Manual* prescribe "desarrollar" dichas categorías mercantiles para llegar gradualmente al comunismo. Comprende que las categorías capitalistas subsistirán y que lo harán por un tiempo cuyo término es difícil de predecir, pero no acepta la idea de que las herramientas capitalistas deban "desarrollarse". Al contrario, el Che piensa que la *tendencia* debe apuntar a su liquidación.

> "La *tendencia* debe ser, en nuestro concepto, a *liquidar lo más vigorosamente posible las categorías antiguas entre las que se incluye el mercado, el dinero y, por tanto, la palanca del interés material o, por mejor decir, las condiciones que provocan la existencia de las mismas.* Lo contrario haría suponer que la tarea de la construcción del socialismo en una sociedad atrasada es algo así como un accidente histórico y que sus dirigentes, para subsanar el *error*, deben dedicarse a la consolidación de todas las categorías inherentes a la sociedad intermedia, *quedando sólo la distribución del ingreso de acuerdo al trabajo y la tendencia a liquidar la explotación del hombre por el hombre como fundamentos de la nueva sociedad*, lo que luce insuficiente por sí solo como factor del desarrollo del gigantesco cambio de conciencia necesario para poder afrontar el tránsito, cambio que deberá operarse por la acción multifacética de todas las nuevas relaciones, la educación y la moral socialista, con *la concepción individualista que el estímulo material directo ejerce sobre la conciencia frenando el desarrollo del hombre como ser social*" (Guevara, 1985f: 23-24, nuestro énfasis excepto en *tendencia* y *error*).

La revolución socialista, según el Che, debe acentuar la tendencia a liquidar de todas las categorías del capitalismo y, en particular, las condiciones de existencia del interés material como palanca impulsora del desarrollo. La revolución, en un país cuyo capitalismo no alcanzó la plenitud, no tiene que completar la mi-

sión histórica de la burguesía, sino superarla. En consonancia con su concepción general, el Che juzga inadmisible una sociedad parcialmente socialista; no acepta que el socialismo se defina *solamente* por la distribución del ingreso de acuerdo al Principio de Contribución y por la desaparición de la explotación clasista. La abolición de las clases y la distribución según la contribución laboral, tomados como únicos elementos definitorios del socialismo, resultan a todas luces insuficientes para llegar al comunismo. Lo que se precisa es un "gigantesco cambio de conciencia" que venza los obstáculos interpuestos por la concepción individualista que alienta el uso de los estímulos materiales. Ese cambio de conciencia no es otro que el que subyace a la tesis del Hombre Nuevo (ver 4.3). Y la nueva conciencia se expresa, decisivamente, en la capacidad de planificación, la cual -a su vez- permite negar la utilización de la ley del valor, la libre concurrencia en el mercado y la existencia de mercancía en el sector de empresas socializadas. "La ley del valor y el plan son dos términos ligados por una contradicción y su solución; podemos, pues, decir que *la planificación centralizada es el modo de ser de la sociedad socialista, su categoría definitoria y el punto en que la conciencia del hombre alcanza, por fin, a sintetizar y dirigir la economía hacia su meta, la plena liberación del ser humano en el marco de la sociedad comunista*" (Guevara, 1985f: 25).

En el tramo final de su artículo, el Che realiza una extensa descripción del estado en que se encuentra el SPF. Reconoce su carácter embrionario y no duda en señalar todas sus deficiencias: problemas de coordinación, falta de cuadros técnicos capacitados, fallas en la planificación, entre otras. Pero el SPF tiene, según Guevara, innegables ventajas: la centralización, la racionalización administrativa, y la posibilidad de aumentar la productividad. Y otra vez emerge el "factor subjetivo", esa marca característica del pensamiento guevariano. Una de las ventajas del SPF reside en que "se va creando en el obrero *la idea general de la cooperación entre todos*, la idea de pertenecer a un gran conjunto que es el de la población del país, y se impulsa el desarrollo de su conciencia del deber social" (Guevara, 1985f: 35). La "idea general de la cooperación entre todos" no es otra cosa que la superación de la racionalidad individualista a través de la racionalidad solidaria y cooperativa. El desarrollo de la conciencia socialista no está desprovisto de racionalidad ni depende de un repentino arrebato sentimental. El sistema y sus dirigentes orientan las preferencias y ofrecen la certeza de que las actitudes cooperativas de cada individuo tendrán su contrapartida en actitudes análogas de los demás. La "cooperación entre todos" supone, además, que nadie exigirá premios

especiales por el uso de sus "virtudes naturales" las cuales, para el Che, no otorgan ventajas sino que generan deberes.

Más adelante, Guevara expone una idea que reafirma nuestra interpretación de que no hay ninguna desigualdad incentivada que pueda ser considerada legítima. Dice entonces:

> "Con respecto al interés material, *lo que queremos lograr con este sistema es que la palanca no se convierta en algo que obligue al individuo, en cuanto a individuo o a la colectividad de individuos, a luchar desesperadamente con otros por asegurar determinadas condiciones de producción o de distribución que lo coloquen en condiciones privilegiadas. Hacer que el deber social sea el punto fundamental en el cual se apoya todo el esfuerzo del trabajo del obrero*, pero vigilar la labor consciente de sus debilidades, premiar o castigar, aplicando estímulos o desestímulos materiales de tipo individual o colectivo, cuando el obrero o la unidad de producción sea o no capaz de cumplir con su deber social" (Guevara, 1985f: 37).

El deber social es, precisamente, el sustituto del incentivo material. Sólo con individuos que no extorsionen a la sociedad mediante una especulación estratégica con sus talentos puede concebirse una sociedad constitutivamente justa. En 1960, como ya apuntamos, el Che decía que el salario tenía que reflejar un esfuerzo normal y que no debían concederse premios que produjeran ventajas sociales o empeoraran la situación de los miembros menos aventajados de la sociedad. Ahora, cuatro años más tarde, el Che ratifica aquella idea a partir de la noción del trabajo como deber social. Los incentivos materiales no deben situar a nadie en una posición "privilegiada". El ingreso está limitado por el "veto" de los que están peor, una cláusula inconfundiblemente "rawlsiana". Una vez más, el Che introduce restricciones a las consecuencias no igualitarias del Principio de Contribución, desde un punto de vista que, de algún modo, corresponde en líneas generales al Principio de Diferencia. Y no es menor el hecho de que el artículo sobre el SPF concluya con un decidido pronunciamiento del Che a favor de la democracia obrera. Una justa distribución de beneficios y cargas sociales supone un marco de libertades básicas que se realizan plenamente en la democracia socialista (ver 4.4).

Apenas dos semanas después de haber publicado el artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", en la reunión bimestral del Ministerio de Industrias, el Che ofrece más precisiones sobre el subsistema de incentivación. Es evidente que todavía hay aspectos que merecen mayor clarificación y discusión. Tan enfático ha sido su alegato a favor de los estímulos morales, que algunos

llegan a sospechar que se trata del centro mismo del SPF. No es así; que sea el centro del debate no significa que sea el centro del sistema.

> "El estímulo moral no es en sí el centro de toda la cuestión, ni mucho menos. El estímulo moral es la forma [...] predominante que tiene que adoptar el estímulo en esta etapa de construcción del socialismo, pero [...] tampoco la forma única [...] el estímulo es el estímulo para hacer algo y ese algo es la construcción del socialismo, que es la tarea organizativa del Estado, que es la tarea fundamental para el desarrollo de la sociedad. Es decir, que el Sistema Presupuestario puede avanzar de todas maneras, aunque no haya una política de estímulo moral en el país, y de hecho está avanzando no habiendo esa política" (Guevara, 1966: 435-436).

Estas afirmaciones pueden causar alguna perplejidad. Que los estímulos morales no sean "el centro de la cuestión" y que pueda prescindirse de una política en este sentido parece contradecir lo que ha afirmado el Che hasta el hartazgo, esto es, que no puede concebirse el socialismo sin un desarrollo consciente a través de los estímulos no materiales. Al negar la centralidad del problema de los estímulos, el Che establece prioridades y demanda que no se descuiden los otros elementos del sistema. La organización del SPF está en pañales, las carencias son enormes y la discusión sobre los estímulos puede conducir a la inacción en otras áreas que demandan respuestas perentorias. Por ende, el Che afirma que lo esencial consiste en demostrar "la parte operativa y funcional del sistema" (Guevara, 1966: 436). Y añade:

> "Nosotros apuntábamos que todo el sistema tiene una doble concepción. La concepción de que se puede llegar al sistema de dirección centralizado con análisis matemático, con avances profundos en todos los sistemas de conducción basados en la experiencia adquirida, incluso por los monopolios extranjeros que tienen el más alto grado de avance que yo conozca, de avance organizativo en la conducción de Empresas. Y por otro lado *tiene que existir el factor educativo que permita desarrollar el factor conciencia, sin el cual sencillamente no se puede llegar al comunismo. Para ello se necesita estímulo moral, como aspecto impulsor del trabajo del hombre*. Como retribución de la sociedad al trabajo del hombre en escala superior sería el estímulo moral, pero además existe el estímulo material de orden individual y de orden colectivo y nosotros podemos trabajar perfectamente con esa categoría [...] Ahora, *lo primero que nosotros tenemos que hacer es demostrar cada vez más que el Sistema tiene una congruencia interna y una posibilidad de desarrollo*" (Guevara, 1966: 436).

El estímulo moral es un elemento importantísimo del sistema pero no es su única pieza maestra. Es una condición necesaria pero no suficiente, como también es necesaria pero insuficiente la parte operativa del sistema. Producción

y conciencia van de la mano; no pueden escindirse. Por eso, enfatiza el Che: "no hay que caer tampoco en el espejismo de considerar que el estímulo moral es el centro del Sistema Presupuestario; el centro del Sistema Presupuestario es el conjunto de acciones, dentro del cual lo fundamental es la organización, la capacidad organizativa para dirigir; y al mismo tiempo el desarrollo de la conciencia [...], sobre todo a niveles de masa, a niveles más generales; es la conjunción del estímulo material correctamente aplicado y del estímulo moral, dándole un énfasis cada vez mayor al estímulo moral, a medida que van avanzando las condiciones" (Guevara, 1966: 438). El Che rechaza la postura voluntarista de que el estímulo moral por sí sólo puede resolver todos problemas de la construcción del socialismo. Su política mixta se mantiene: pueden coexistir estímulos materiales y morales, siempre y cuando se avance en las tareas de organización y producción que hagan posible la progresiva eliminación del estímulo material.

El mecanismo mixto de incentivación es una respuesta práctica. Desde el punto de vista normativo, está fuera de toda discusión que, para el Che, los estímulos morales son superiores, por su eficacia en el desarrollo de la producción y de la moral revolucionaria. El Che construye socialismo con los ojos clavados en el horizonte comunista. Ahora bien, si el comunismo tiene como meta la autorrealización de las personas en el trabajo y el ocio creativos a partir de una distribución basada en las necesidades, entonces es preciso situar la discusión sobre los estímulos en el marco de una concepción del sistema de necesidades humanas. En la reunión bimestral del 22 de febrero de 1964, Guevara ofrece un extenso argumento sobre la relación entre los incentivos y las necesidades humanas en el comunismo (volveremos sobre este punto en el Capítulo 4). Dice el Che:

> "Cada vez se hace constantemente la discusión de si el estímulo material se niega o no se niega y entonces es la cuestión de que 'sea idealista', que todo se va a resolver al llamado de la conciencia, el estímulo moral, y que ahí se acaba todo; y el hombre come y la barriga del hombre es la que está determinando su acción, y en definitiva eso es cierto [...] Ahora el estómago del hombre se traslada un poquito a todas las necesidades del hombre. Entonces ya no es estómago, como estómago, sino el estómago representando todas las necesidades del hombre; y ahí sí ya puede actuar la conciencia. Es decir, cuando un hombre tiene hambre, hambre física, que le faltan cosas para meter en las mandíbulas, es difícil hablarle de otras cosas; y el esfuerzo fundamental hay que hacerlo para darle esas cosas físicas, cualquiera que fuera. Y pensar que un país entero va a responder a estímulos superiores teniendo hambre, eso a mí me parece un sueño; ahora, entre esa situación de hambre y la situación de la satisfacción de todas las necesidades del hombre en el comunismo, hay una inmensa gama de posibilidades, posibilidades que están determinadas incluso por las características históricas. Digamos en Cuba, para

la gran mayoría de todos los que están aquí, tener un televisor roto, defectuoso, como probablemente lo tengan el 70% de ustedes, es una incomodidad seria y es un problema grave. Para gente de Vietnam del Norte, este problema del televisor no tiene la más mínima importancia porque no tienen ni televisor, ni estación emisora de televisión y están también construyendo el socialismo. Entonces, este problema de las necesidades materiales es muy importante determinarlo, aquí es donde juega un papel la educación del hombre, es decir, hay una cantidad de necesidades que son vitales y esas hay que satisfacerlas; si no las satisfacemos, en verdad, difícilmente podremos avanzar. Ahora, después de ahí, hay una serie de necesidades que la cultura y el desarrollo van haciendo más o menos imprescindibles para el hombre, de acuerdo con la época histórica en que se tome determinada sociedad; y sobre esto se puede actuar de manera que estas necesidades puedan hacerse más o menos imperativas, de acuerdo con la educación; es decir, lo que ha pasado en determinada forma en Cuba. Había una gran cantidad de gente para la cual el sistema socialista significaba el retroceso de una serie de comodidades, pero el desarrollo de la conciencia ha permitido sustituir esas comodidades que son accesorias, que en un momento dado se habían transformado en parte de la vida del individuo, pero que la educación conjunta de la sociedad puede hacer retrotraer esa necesidad. Nosotros ahora estamos en un momento en que tenemos que ir delante de nuevo, a recuperar cosas que muchos de nosotros hemos tenido y todo el mundo las conoce y por conocerlas son parte de su aspiración: el guajiro también aspira a tener televisión. Tenemos que ir a dar esas necesidades. Ahora, la forma en que nosotros vamos a darlas, el método de desarrollo que vamos a tener para dar ésta y todas las necesidades es lo que está en discusión y es ahí donde debe actuar la conciencia. Nosotros tenemos varias posibilidades de elección del desarrollo. Cuando se hace un proceso acelerado, hay una gran cantidad de productos que se quitan del consumo y se aplican a la inversión y la gente sufre. La Unión Soviética pasó 20 años de hambre, porque tenían que hacer esta operación para sobrevivir, para sobrevivir contra todas las contingencias. Nosotros no estamos en la misma situación, no tenemos que desarrollar la industria pesada en forma brutal como lo tuvo que hacer la Unión Soviética, tenemos un grado relativo de bienestar, tenemos la ayuda de la Unión Soviética, crédito, cosas que no existían en aquella época. Pero es una elección que se plantea cada año y que en algún momento tendremos que plasmar en planes perspectivos. Esa elección va a determinar un grado de desarrollo hacia el futuro y un grado de desarrollo inmediato, y ambos son contradictorios. Mayor desarrollo en el futuro significa menor desarrollo inmediato. En esa misma forma nosotros concebimos con esta contradicción el problema de la conciencia, es decir, si nosotros hacemos un énfasis mucho mayor sobre la conciencia y renunciamos a ciertas ventajas presentes, y más o menos ocasionales, como la posibilidad de utilizar como palanca el interés material para el desarrollo directo de la producción en determinadas ramas; hoy sacrificamos un poquito de producción quizás, yo no estoy muy seguro de que sea cierto, pero quizás y en general eso se admite y se da como cosa hecha que es un sistema que produce más resultado palpable. Ahora, al mismo tiempo, si renunciamos a eso y trabajamos más sobre el desarrollo de la conciencia social de la gente y el estímulo material se refleja en forma colectiva (no es que se desprecie, tenemos que ir a los estímulos colectivos) se va creando una nueva conciencia de

> conjunto. Además si somos capaces de que esta conciencia de conjunto, por lo menos en las condiciones del Ministerio de Industrias, se traspase al ámbito de una Unidad, de una Empresa, a todas las Unidades del Ministerio, pues hemos creado ya una conciencia realmente social y lo que hoy perdamos en desarrollo lo ganaremos en el futuro, cuando la gente de verdad sienta lo que está haciendo; y eso no es una frase ni mucho menos, la gente tiene que aprender a sentir lo que está haciendo y a trabajar con meditación en eso. Ahora, ya hemos dicho que para todo eso hay toda una serie de premisas de organización. Esas premisas de organización se producen de medidas concretas, tomadas por el Ministerio de arriba hacia abajo, que debe llegar a aplicarse con toda disciplina hasta las fábricas, hasta las unidades menores. La tarea nuestra del Ministerio, de los directores de empresas, de los jefes de fábricas, cada uno a su nivel y cada uno para todos los niveles inferiores, es que todo el mundo, llegando al obrero como masa, participe en este trabajo, digamos creando las condiciones de abajo hacia arriba. La participación de los obreros en la dirección de la fábrica hoy es nula, a pesar de que nosotros hemos hecho una serie de instrucciones" (Guevara, 1966: 438-441).

La decisión sobre qué tipo de estímulos hay que privilegiar viene condicionada por el sistema de necesidades y por el modelo de desarrollo elegido. El Che inaugura su argumentación con un contundente rechazo a la visión idealista de los estímulos morales. Es ocioso poner el acento sobre los incentivos morales si no se garantiza, en primer término, la satisfacción de necesidades básicas. El hambre no es buen aliado de la conciencia socialista. No tiene sentido promover los estímulos morales en presencia de gente hambrienta. Sólo puede haber desarrollo de la conciencia a partir de un sustrato mínimo de satisfacción de necesidades de supervivencia. El Che observa que hay dos puntos límite. Por un lado, las necesidades físicas insatisfechas; es absurdo pensar que las personas responderán a estímulos superiores cuando sus necesidades elementales no están atendidas. Por otro, la total satisfacción de necesidades en el comunismo. Entre uno y otro extremo, admite el Che, el abanico de posibilidades es inmenso, y el rol que juegan la conciencia y la historia es decisivo. Las necesidades, superado el umbral de subsistencia, pueden ser modeladas conscientemente. Mediante la educación, las "comodidades" dejan de ser experimentadas como "necesidades". Esto está en perfecta consonancia con la tesis de "saturación" que trataremos más adelante (ver 4.1). En pocas palabras, las necesidades limitan las propias necesidades. Esto no debe leerse como una adhesión al ascetismo o una renuncia estoica a los placeres de la vida moderna. Cuando afirma que al guajiro hay que darle televisión, está pensando que, en la medida de lo posible, las nuevas necesidades también deben ser satisfechas.

Asimismo, el Che prefiere renunciar a los estímulos materiales como palanca fundamental de la producción, sacrificar las ventajas que supuestamente ofrece este dispositivo de incentivación, y lograr, en cambio, un mayor desarrollo de la "conciencia de conjunto". Y esta conciencia de conjunto no surgirá por generación espontánea, sino que resultará de un persistente y meditado trabajo de organización social, que incluya una correcta dirección de la economía y la participación de los trabajadores en la toma de decisiones. En suma: se requiere un vigoroso trabajo de organización y educación que, a la vez, satisfaga las necesidades básicas y reordene las preferencias de modo tal que las viejas necesidades sean sustituidas por necesidades cualitativamente superiores; el desarrollo acelerado sobre la base del interés material debe ser rechazado, puesto que la conciencia social puede ser más eficaz, a largo plazo, para el desarrollo productivo. Y, además, la conciencia es condición necesaria para la distribución de bienes en función de las necesidades.

Si el estímulo material es capaz de apurar el desarrollo productivo pero lleva implícita la amenaza del retorno al capitalismo; el estímulo moral, la conciencia, despeja tales riesgos y asegura un tránsito irreversible hacia la fase superior del comunismo. Dice el Che: "el estímulo moral con la autogestión financiera [estímulo material] sí que no camina ni dos pasos, se enreda en sus propias patas y se cae de cabeza pero seguro, es imposible" (Guevara, 1966: 447). En diciembre de 1964, al regreso de un viaje a la URSS, el Che vuelve a señalar los devastadores efectos del estímulo material. "En la autogestión lo que hay es una valoración del hombre por lo que rinde, que eso el capitalismo lo hace perfectamente, perfectísimamente. Si nosotros tenemos aquí defectos, que estábamos anotándolos para corregirlos, esos defectos no se corrigen por el método de darle un peso más a aquel que dé esto o un peso más a aquél que dé aquello, de ninguna manera" (Guevara, 1966: 565-566). El sistema mixto comienza a desdibujarse. Ya no queda casi espacio, en el pensamiento del Che, para el estímulo material. A lo sumo, podrá intentarse la vía del estímulo material cualitativo, pero los premios dinerarios directos deben ser eliminados. El capitalismo no puede ser vencido con el expediente del estímulo material. La carta que el Che le envía a José Medero Mestre el 26 de febrero de 1964, es más que elocuente:

> "Tras la ruptura de la sociedad anterior se ha pretendido establecer la sociedad nueva como un híbrido; al hombre lobo, la sociedad de lobos, se lo reemplaza con otro género que no tiene su impulso desesperado de robar a los semejantes, ya que la explotación del hombre por el hombre ha desaparecido, pero sí impulsos de las

> mismas cualidades (aunque cuantitativamente inferiores), debido a que la palanca del interés material se constituye en el árbitro del bienestar individual y de la pequeña colectividad (fábricas, por ejemplo) y en esta relación veo la raíz del mal. Vencer al capitalismo con sus propios fetiches a los que se les quitó su cualidad mágica más eficaz, el lucro, me luce una empresa difícil" (Guevara, 1985g: 384).

No hay diferencia sustantiva entre el capitalismo y un socialismo en el cual predomina el interés material. La diferencia es de grado. Los lobos capitalistas son feroces; los lobitos socialistas son un poco más mansos, pero lobos al fin. Unos y otros buscan solamente el beneficio individual o de pequeños grupos. Y esta búsqueda, más o menos desesperada, del incentivo material constituye "la raíz del mal". No se puede vencer al capitalismo con sus propios fetiches, y mucho menos cuando éstos ya no poseen su cualidad distintiva, la posibilidad del lucro. En otras palabras, no tiene sentido aprovechar el afán de lucro, cuando los medios de producción han sido socializados y las ganancias ya no son la razón de ser del sistema. Por eso, el Che piensa que la sociedad que alienta el uso de los incentivos materiales es apenas un híbrido. Más adelante, en reuniones bimestrales y en el artículo "El socialismo y el hombre en Cuba", Guevara reafirmará esta misma idea: el socialismo no puede construirse con las "armas melladas" que el capitalismo ha dejado tras de sí, en particular, el estímulo material. Es absurdo buscar en el capitalismo las respuestas a los problemas del socialismo; y también es riesgoso, porque abre un camino de regreso a la sociedad de los lobos feroces.

Uno de los más obstinados argumentos del neoliberalismo pretende demostrar que incluso bajo condiciones de planificación centralizada de la economía, los actos libres y voluntarios entre adultos alterarán las pautas distributivas existentes. Milton y Rose Friedman, por caso, señalaron la existencia de mecanismos de "cooperación voluntaria" en la Unión Soviética, con lo cual pensaron haber probado que "no es factible [...] la completa supresión de la actividad empresarial privada" porque "el costo de su eliminación sería demasiado alto" (Friedman, 1980). Robert Nozick también sostiene que la libertad contractual produce inexorablemente la ruptura de cualquier esquema distributivo igualitario: "pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohíban" (Nozick, 1991: 165). En definitiva, los teóricos del capitalismo más brutal afirman que, a menos que se impidan los acuerdos voluntarios entre adultos, no puede mantenerse un esquema igualitario. Dicho de otro modo, si se permite la persecución del lucro, no hay igualdad que pueda subsistir. Lo que para Nozick y sus compinches es un feliz pronóstico, para el Che es un funesto presagio. Por eso,

"Guevara desea evitar que toda la sociedad sea saturada por un clima de egoísmo y obsesión por el enriquecimiento individual. Esta preocupación se inscribe en la tradición de Marx y sobre todo en la de Lenin, quien no obstante comprender que el empleo de estímulos materiales es inevitable en la época de transición del capitalismo al socialismo, subraya al mismo tiempo los riesgos de corrupción y desmoralización que resultan fatalmente del empleo de esos estímulos" (Mandel, 2003b: 352). Sólo un *ethos* social igualitario, firmemente arraigado, podría conjurar la amenaza de una retroversión hacia al capitalismo.

***

Conviene en este punto realizar un repaso del argumento desarrollado en 3.6 y 3.6.1. La secuencia cronológica del pensamiento guevariano sobre los estímulos morales y materiales muestra que, al menos desde 1960, el Che rechaza cualquier sistema de premios que permita que algunos individuos obtengan ventajas sociales en perjuicio de los más necesitados. Sin embargo, como las marcas ideológicas capitalistas persisten y se requiere poner en marcha el aparato productivo con la mayor prontitud posible, acepta la utilización de incentivos materiales. Para 1961, el Che ya introduce un concepto normativo fundamental: que las "virtudes naturales" o, en palabras de Marx, los "privilegios naturales", no pueden ser el fundamento de desigualdades incentivadas. Estos atributos inmerecidos, que se traducen en una alta capacidad productiva, no deben incidir en la distribución del ingreso. En todo caso, dichas ventajas moralmente irrelevantes imponen un deber social a los trabajadores. Así, los atributos individuales son parte de un "acervo común". Pero el desarrollo de este criterio demanda mecanismos operativos concretos. Si se aspira, en última instancia, a prescindir del estímulo material y distribuir según las necesidades, se requiere un *ethos* social igualitario que doblegue al egoísmo universal. Siguiendo a Amartya Sen, argumentamos que es posible la superación de las estrategias individualistas (Dilema del Prisionero) mediante la introducción de certezas de cooperación (Juego de la Certidumbre). Esta certeza de la posibilidad de un cambio depende, en gran medida, de que la dirigencia sepa imprimir una "orientación cultural" capaz de promover cambios en las preferencias y las actitudes de los individuos. Así, la emulación socialista que impulsa el Che tiene como objetivo superar las estrategias individuales y consolidar actitudes cooperativas. Un caso notable que sintetiza el ideal del *ethos* comunitario y la proposición de que los talentos individuales no deben generar ventajas es el

de Néstor Diago Goy, el obrero destacado que hemos descrito como "pionero moral". Con todo, el proceso revolucionario está históricamente situado y los mecanismos de incentivación se ajustan a circunstancias específicas. Así, Guevara acepta que el problema de los estímulos deberá ser resuelto por medio de una fórmula mixta: permitir el estímulo material (tendiendo a que sea cualitativo y no cuantitativo) e impulsar decididamente el estímulo moral para que, eventualmente, sólo este último perdure. Hacia 1963, el Che introduce la idea de que los estímulos materiales son un "mal", un "mal reconocido" y, por ende, contrarios a la justicia. En este marco, propone instrumentos de toma de conciencia "mecánicos" (capacitación y recortes salariales como "desestímulos) y "dinámicos" (tales como el trabajo voluntario y la emulación socialista). Finalmente, en 1964, con la publicación de "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", su opción a favor de los estímulos morales queda totalmente definida. El Che advierte que si se utiliza el estímulo material en forma predominante, sólo puede obtenerse una forma de "socialismo sin moral comunista", un mero "método de repartición". O peor aún, los estímulos materiales como palanca impulsora del desarrollo conducen de regreso al capitalismo. Si bien los estímulos materiales son una "necesidad objetiva", un "mal necesario", las instituciones revolucionarias deben ordenarse de modo tal que la tendencia apunte a su "liquidación" definitiva. Los estímulos morales, en cambio, deben ser privilegiados puesto que, por un lado, son tanto o más eficaces, en el mediano plazo, para el desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro, porque de su existencia depende en gran medida la posibilidad de distribuir según las necesidades, en la fase superior del comunismo.

3.6.2 Escala salarial

La determinación de salarios justos es, según el Che, una de las empresas más difíciles que debe acometer como dirigente revolucionario. A poco de asumir como Ministro de Industrias observa que en Cuba el capitalismo ha dejado en herencia varios miles de calificaciones salariales diferentes. "Algunos ganarán más, pero nadie ganará menos": ésta es la regla que Guevara utiliza para orientar la elaboración de normas de trabajo y escalas salariales. Aunque escueta, esta fórmula es muy significativa, ya que se asemeja al Principio de Diferencia, según el cual las desigualdades están permitidas siempre y cuando beneficien *-o al menos no perjudiquen-* a los que están en peor situación. Ahora bien; en el campo de las teorías igualitaristas pueden distinguirse dos corrientes. Una de ellas se interesa por "la

igualdad propiamente dicha, la cual es una relación entre lo que diferentes personas obtienen y que es estrictamente indiferente respecto de cuánto obtienen". Quienes adscriben a esta posición son igualitarios "relacionales". La otra corriente "no afirma, estrictamente hablando, la igualdad por sí misma, sino una política de hacer que los que están peor estén tan bien como sea posible". Los partidarios de esta postura reciben el nombre de "prioritaristas" (Cohen, 2000: 162). El Principio de Diferencia se inscribe claramente en esta segunda corriente igualitaria, puesto que, en su versión canónica exige que los menos favorecidos mejoren su posición y, en una versión más flexible,exige que al menos no desmejoren respecto de la igualdad inicial. La clave está, en definitiva, en que la perspectiva de los que están peor es la que cuenta para determinar si las desigualdades son legítimas o no. El punto de vista de los menos favorecidos siempre debe tener prioridad.

Resulta interesante observar que Guevara adopta un igualitarismo inequívocamente prioritarista al participar en las siempre ríspidas discusiones salariales. En el discurso de inauguración de la Exposición Industrial del Ferrocarril, el 20 de mayo de 1960, el Che subraya: "lo primero que hay que hacer es dar un mejor nivel de vida a todas las gentes, *y hay que empezar por los que están en peor estado*, que son, precisamente, los desempleados" (Guevara, 1985b: 124; VI: 155). Unos meses más tarde, en el varias veces citado discurso en el Ministerio de Salud Pública, el Che fija su visión de prioridad con palabras que dejan poco espacio para otras interpretaciones. "*Si pensamos redistribuir la riqueza del que tiene demasiado para darle al que no tiene nada*; si pensamos aquí, hacer del trabajo creador una fuente dinámica, cotidiana, de todas nuestras alegrías, entonces ya tenemos metas a que referirnos. Y todo el que tenga esas mismas metas, es nuestro amigo" (Guevara, 1985b: 185).

Como es sabido, el salario no es otra cosa que el precio de la fuerza de trabajo y existe como tal en el capitalismo. Sin embargo, es erróneo pensar que se extingue en la primera fase del comunismo, puesto que aquí expresa la distribución de cargas y beneficios sociales. En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx imagina un sistema de certificados mediante los cuales se retribuye en forma proporcional al trabajo realizado, una vez hechas la deducciones para cubrir las necesidades económicas y comunes. En rigor, incluso cuando los medios de producción han sido socializados, todavía existe la venta de fuerza de trabajo. La diferencia crucial es que, ahora, los frutos del plus-trabajo no pasan a manos de una clase propietaria, sino que se acumulan en el fondo común. Además, como explica Marx, la determinación del monto asignado a cada trabajador se hace en forma individual y no como un promedio fijado por la oferta, la demanda y el costo de reproduc-

ción de la fuerza de trabajo. Sin detenernos por ahora a analizar la "naturaleza" del salario en el socialismo, el punto es que las remuneraciones en dinero son el mecanismo por el cual se distribuyen los bienes de consumo individuales. El Che comprende el problema con agudeza. El salario, dice, es "un viejo mal; es un mal que nace con el establecimiento del capitalismo cuando la burguesía toma el poder destrozando el feudalismo, y no muere siquiera en la etapa socialista. Se acaba como último resto, se agota, digamos, cuando el dinero cesa de circular, cuando se llegue a la etapa ideal: el comunismo" (Guevara, 1985d: 158; 1985e: 163).

El Che estima que, al momento del triunfo revolucionario, hay en Cuba unas 25 mil calificaciones salariales distintas. Ante semejante caos, se propone introducir escalas más razonables -primero de 12 y luego de 8 niveles- que contemplen los trabajos riesgosos e insalubres (Guevara, 1985e: 164). Las enormes distorsiones del sistema salarial se hacen visibles en el proceso de socialización de los medios de producción, el cual atraviesa fases que van desde la recuperación de unidades fabriles abandonadas por sus dueños, pasando por las nacionalizaciones, hasta la puesta en marcha de nuevos complejos industriales construidos con la asistencia técnica y financiera de los países socialistas. En este proceso dinámico y sinuoso, lo primero que el Che reconoce es que los salarios de la época capitalista no reflejan ni la dureza del trabajo realizado, ni el tiempo trabajado. Hay obreros que trabajan más arduamente y ganan menos que otros que obtienen mayores beneficios en condiciones laborales más benignas. Para el Che, esta situación es producto de una estrategia divisiva que los capitalistas utilizaron contra la clase trabajadora. Así, los que gozan de algunas ventajas se aferran a ellas, mientras que los demás buscan conseguirlas por medios individuales, lo cual obstaculiza la creación de lazos solidarios y organizativos (Guevara, 1985b: 130).

El Che está convencido de que las remuneraciones deben responder -en el marco de un plan centralizado- tanto a un criterio de eficiencia, cuanto a un criterio de justicia prioritarista. "Uno de los más serios problemas de la Revolución es el provocado por las diferencias salariales", sostiene el Che. Y añade: "en el régimen socialista y aún durante el período de lucha previa, la gran aspiración de las masas, es el lograr, junto con un salario decoroso, *la igualación en el pago para el mismo trabajo*" (Guevara, 1985d: 114). Sucede que, además de las diferencias salariales entre diversas ramas de actividad, el capitalismo cubano ha permitido notables desigualdades entre trabajos que demandan el mismo esfuerzo (muchas veces en función de criterios racistas y sexistas). Por eso, el Che piensa que, en principio, debería instrumentarse "una escala única [...] donde se contemplara

con entera justicia todas las calificaciones posibles" (Guevara, 1985d: 114). Sin embargo, pronto advierte que esta idea es impracticable. El problema radica en que dicha escala única le quitaría ingresos a aquellos que a través de la lucha han logrado algunas conquistas sectoriales. Una alternativa consistiría en equiparar todos los salarios hacia arriba, pero esta vía también es problemática porque provocaría una seria distorsión inflacionaria en el salario real. Resta, entonces, explorar un camino intermedio; esto es, la introducción de una escala salarial única, calificada universalmente, que respete las conquistas históricas de cada sector o individuo. El Che expone su proyecto de nueva escala en el artículo "Tareas Industriales de la Revolución", publicado en la revista *Cuba Socialista*, en marzo de 1962.

> "Existe [...] un método intermedio que consistiría en crear esa escala salarial única, estudiarla, discutirla y aprobarla a todos los niveles, con participación de la masa de trabajadores y aplicarla a los nuevos ingresos o a las promociones dentro de una escala, respetando los anteriores salarios de los trabajadores. Se podría objetar que esto viola el principio 'a igual trabajo igual salario', pero, en realidad hoy sólo se respeta en el mismo establecimiento. Y nuestro país socialista debe aspirar a que todo patrimonio de la nación sea propiedad social y, por tanto, todos los cargos califiquen en un todo único, independientemente de la fábrica o empresa a que pertenezcan. Como ejemplo: un peón de una mina gana varias veces menos que otro empleado en una cervecería y los trabajos tienen aproximadamente la misma calificación. Las diferencias salariales estriban en que una mina es menos rentable que una cervecería y por tanto, los obreros cerveceros podían apretar más al patrón. *En aquellos tiempos era justo -pero no lo es hoy- que dos nuevos peones, uno de minería y otro de cervecería, ganaran salarios muy diferentes por el hecho de que esta última es una fábrica más rentable, olvidando el hecho de que las dos son propiedad social*. Si se estableciera el sistema de salario único, un obrero que en la actualidad gana $250 al mes pero trabaja en un cargo que ha sido calificado como de $200 por mes, sigue recibiendo el mismo salario. Si este compañero fuera ascendido a un nuevo cargo calificado con $230, por ejemplo, seguiría ganando el mismo salario; pero, si lograra otro ascenso a $260, ya estaría en condiciones de recibir el aumento, pues su salario real es inferior al que consigna el nuevo puesto al que es promovido. Con este método, en pocos años *puede establecerse una absoluta justicia salarial en Cuba. Los factores principales a considerar son, el costo de la vida en la región de trabajo, el esfuerzo necesario para hacerlo y la calificación del obrero*" (Guevara, 1985d: 115-116).

Esta nueva escala, sostiene el Che, debe surgir de las deliberaciones entre el gobierno, los sindicatos y las demás organizaciones revolucionarias de masas. Dos aspectos merecen especial atención. En primer término, que el Che aspira a lograr "una absoluta justicia salarial en Cuba", respetando las conquistas previas y adecuándolas a la nueva estructura de remuneraciones. En segundo lugar, que el Principio de Contribución es la norma distributiva utilizada en esta fase, ya que la

escala propuesta reconoce como criterios rectores el "esfuerzo necesario" y la "calificación del obrero". Pero también está presente el criterio de necesidades, puesto que se contempla el costo de vida de la zona en la que reside el trabajador. Con todo, medir el esfuerzo y la calificación requiere un conjunto de reglas capaces de determinar con precisión la contribución de cada obrero. Semejante empresa se revela, según el Che, como "el más difícil de los problemas"; entre otras cosas, porque excede, con creces, la capacidad organizativa del gobierno revolucionario (Guevara, 1985d: 139). Tantos y tan complejos son los problemas a resolver que el Che se convence de que será necesario discutir la escala "caso por caso" para no incurrir en injusticias (Guevara, 1985d: 139-143).

La fijación de salarios proporcionales a la productividad es un asunto medular, puesto que representa el modo de traducir en la práctica las prescripciones del Principio de Contribución. Expresado en términos administrativos, este principio emerge cuando el Che explica el sentido de las calificaciones laborales: "significan que el obrero que tiene una calificación de cada uno de los tipos diferentes que se establezcan, está capacitado para producir una determinada cantidad de productos con una determinada calidad y ésa será su norma mínima de trabajo. Para aspirar a ese salario hay que cumplir con la norma" (Guevara, 1985d: 141). Así, las calificaciones pretenden medir el aporte de cada uno a la creación de riqueza social en función del esfuerzo requerido, la cantidad y la calidad del producto final. Ahora bien, las normas *miden* pero no *determinan* necesariamente la capacidad de trabajo de cada individuo. La productividad de cada persona depende, en gran medida, de factores moralmente irrelevantes, los "privilegios naturales" de los que habla Marx en la *Crítica del Programa de Gotha.* El Che tiene muy en cuenta esta situación y por eso no oculta su incomodidad frente a los resultados no igualitarios del esquema basado en la contribución individual. En el discurso de clausura del Consejo Nacional de la CTC, en abril de 1962, comenta:

> "Precisamente hoy estábamos viendo, en algo que parece tan simple como el corte de caña, las diferencias que había: habíamos un grupo de trabajadores voluntarios de 'pasito lento cansón', que estábamos haciendo el montoncito. Había un grupo de obreros -me parece que de la construcción- que estaba en la cooperativa [...] que trabajaba a un ritmo más rápido, más sostenido. Había un grupo de soldados rebeldes, todos campesinos, que trabajaban mucho más rápido; pero de pronto vino un guajiro [...] y la producción de caña era fantástica, *el hombre era una verdadera máquina cortando caña.* Eso, ¿qué nos indica? *Que hay diferencias enormes en la capacidad de producción individual, diferencias que son producto ¿de qué? En definitiva nada más que de la capacitación de la gente para hacer determinado trabajo. ¿Qué quiere decir esto? Que si a mí me dan la calificación de cortador de*

caña Grado 'A' y yo hago un montoncito mínimo, pues, en esa forma no se puede rendir y en esta forma sencillamente vamos a la catástrofe. Es decir, que si a mí me dan esa calificación 'Grado A' porque se equivocaron por cualquier cosa, me tienen que decir: usted cortador de caña "Grado A' va a cortar trescientas arrobas por día, si usted no corta las trescientas arrobas no cobra como 'Grado A', cobra como el grado que lleve. Es decir, *la calificación de los trabajadores está directamente relacionada con su producción y la producción de los trabajadores, la norma de trabajo, y de calidad, es el deber social de cada obrero para con toda la comunidad que le da su trabajo, le garantiza la comida a sus hijos, le garantiza el bienestar social mínimo, las atenciones, los servicios mínimos y se preocupa porque estas atenciones y estos servicios vayan creciendo más a medida que aumente nuestra capacidad de producción*" (Guevara, 1985d: 139-143).

En este magnífico fresco sobre el trabajo voluntario en la zafra se observa cómo los diversos grupos de trabajadores acometen el corte de caña con diferente empeño. El grupo del Che trabaja con ritmo cansino. Los obreros de la construcción lo hacen más rápido; y más eficiente aún es el trabajo de los soldados que alguna vez fueron campesinos. Pero el guajiro que de repente entra en escena es una verdadera "máquina de cortar caña". Es indisputable, como bien apunta Guevara, que las diferencias en productividad obedecen a diferencias en la capacitación. Pero si se observa con cuidado, los soldados ex campesinos deberían tener, en principio, la misma capacidad que el guajiro. La diferencia no está *sólo* en la capacidad o habilidad técnica para hacer tal o cual cosa, sino en la disposición a esforzarse y en atributos tales como el vigor físico. Estos últimos rasgos son parte de lo "privilegios naturales" originados en contingencias naturales y/o sociales. Puede inferirse que cuando el Che habla de la capacidad extraordinaria del guajiro está aludiendo tanto a las habilidades adquiridas cuanto a los atributos naturales del trabajador en cuestión. De estas observaciones, el Che extrae conclusiones importantes. En primer lugar, la alta productividad del guajiro no merece premios especiales, al contrario, es indicador de una cierta calificación que debe convertirse en norma. Sus talentos singulares no le deben significar ventajas por encima de la norma. En segundo lugar, si cada uno opta por no trabajar duro, el trabajo colectivo deviene en "catástrofe". Esta es exactamente la misma conclusión a la que arriba Amartya Sen en el caso de la cooperativa agrícola que expusimos en 3.6: en ausencia de incentivos materiales, la racionalidad individual puede inducir a que cada quien trabaje menos, lo cual frustra los objetivos colectivos. Por último, para que el trabajo colectivo sea eficaz se necesita que el aporte individual sea concebido como un deber social. Otra vez, el *ethos* comunitario resuelve el problema del egoísmo universal.

Con todo, la convicción guevariana de que los "privilegios naturales" no confieren ventajas está lejos de traducirse en una política totalmente congruente con dicha posición normativa. La desigualdad es una de las consecuencias de la nueva escala salarial, tal como lo prevé el Principio de Contribución. Si bien nadie puede ganar más de lo que indica su calificación, las distintas calificaciones autorizan ingresos diferentes. Así, el Che establece un criterio de base para orientar la discusión sobre los salarios: "en el día de hoy, [la nueva escala salarial] significa que *algunos ganarán algo más, y que nadie ganará menos.* Esa es la línea fundamental en este momento" (Guevara, 1985d: 155). Que "algunos ganarán algo más" supone, en primer lugar, reconocer las conquistas históricas de varios sectores de la clase trabajadora cubana. Al mismo tiempo, implica admitir la influencia distributiva de los "privilegios naturales", lo cual, como vimos, es un "defecto" para Marx, y algo "injusto" para Rawls. En apariencia, las desigualdades que el Che permite derivan de la aplicación del Principio de Contribución. Sin embargo, cuando asegura que "nadie ganará menos" está poniendo un límite a las desigualdades en los ingresos. El Principio de Contribución, estrictamente implementado, no estipula límites para las ganancias o las pérdidas. Puede ocurrir que la contribución laboral de un obrero sea tan magra que su salario disminuya respecto del salario promedio que ganaba en el capitalismo; o puede ocurrir lo contrario. Así, es dable inferir que el Che está utilizando aquí una versión "generosa" del Principio de Diferencia, puesto que autoriza desigualdades a favor de los más productivos, siempre y cuando estas ventajas, al menos, no empeoren la posición de los menos productivos.

En otras intervenciones públicas, el Che ratifica su impugnación normativa a la asignación de ventajas salariales. Frente a las quejas de algunos trabajadores que consideran que sus salarios son injustos comparados con los de otras industrias, Guevara pregunta: "¿Donde está la injusticia? ¿En que ustedes reciban menos que ellos, o en que ellos reciban más que ustedes?". Y responde: "Este es uno de los primeros problemas y de los más importantes; la injusticia está, en todo caso, en que ellos reciban más" (Guevara, 1985e: 159). Es decir, el alto salario de algunos trabajadores es injusto porque no beneficia a los menos aventajados. Y esto es injusto, tal como lo manda una lectura estricta del Principio de Diferencia. Ahora bien, lejos de cualquier demagogia, el Che se resiste a transitar el camino más trillado. Por eso dice: "Hay una solución fácil: la solución de decir: bueno, les vamos a aumentar el salario y no tenemos dificultad; financieramente es relativamente fácil, pero desde el punto de vista de nuestra posición frente al

desarrollo de la sociedad, desde el punto de vista de la honradez revolucionaria, yo les tengo que decir que no estoy de acuerdo con esa solución" (Guevara, 1985e: 159). La honradez revolucionaria consiste, en este caso, en admitir que no hay soluciones fáciles y que las que parecen fáciles son a la postre muy gravosas para el conjunto. Un artilugio financiero acallaría las quejas, sin resolver la cuestión de fondo. Pero lo más interesante es que el Che admite, sin medias tintas, que es injusta una ventaja salarial que no beneficia a los menos favorecidos. Además, como manda el principio de eficiencia, la situación tampoco puede ser mejorada mediante una reducción del salario de los que ganan más. He aquí la racionalidad y el realismo del Che.

La persistencia del derecho burgués en el socialismo se expresa en la distribución proporcional a la productividad individual, la cual refleja, a su vez, la perduración del intercambio de equivalentes propio de la economía de mercado: a una cantidad de trabajo le corresponde la cantidad equivalente en bienes de consumo (expresados en dinero o certificados como los que imaginara Marx). El Che no desconoce este problema. En abril de 1962, sostiene: "En salario, es decir, en dinero, se mide la distinta calificación de todos los que reciben algo por trabajar. En dinero se mide también el espíritu de trabajo de cada uno en sus distintas calificaciones. El dinero es la única medida que puede abarcarlo todo, *y en la época de la construcción del socialismo, en que todavía existen relaciones mercantiles*, tenemos que trabajar con el dinero" (Guevara, 1985d:158). Si existen relaciones mercantiles en el socialismo, también existe -de algún modo- venta de fuerza de trabajo. En diciembre de 1963, explica:

> "Consideramos en primer lugar, que cuando nosotros vamos a situarnos frente al salario entregado a un trabajador por cumplir una norma de trabajo *no debemos interpretar que le estamos dando un salario por vender su fuerza de trabajo*, no podemos decir simplemente que el trabajador trabaja porque si no trabaja no come. En la sociedad socialista o en la construcción del socialismo el trabajador trabaja porque es su deber social, tiene que cumplir su deber social. Ese deber social es el de rendir un esfuerzo medio, de acuerdo con su calificación, y recibir, por lo tanto, *un salario individualizado*, de acuerdo con esa calificación, en esta etapa de construcción, en este período de transición, y, al mismo tiempo, todos los beneficios que la sociedad otorga" (Guevara, 1985e: 179).

Esta definición parece contradecir su aserto previo sobre la presencia de relaciones mercantiles. Sin embargo, lo que el Che procura señalar es que el contenido y la forma del salario han cambiado, independientemente de que pueda afirmarse que todavía hay venta de la fuerza de trabajo. Marx lo explicaba muy

sencillamente en la *Crítica del Programa de Gotha*: "el derecho igual sigue siendo aquí [en el socialismo], en principio, el derecho burgués, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no existe más que como término medio, y no en el caso individual" (Marx, 1973a: 424-425). O sea, en la sociedad capitalista el salario se determina como promedio, mientras que bajo el principio de proporcionalidad la retribución se realiza a escala individual según el aporte de cada quien; por eso el Che habla de "salario individualizado". Además, Guevara subraya que el salario ya no se busca sólo como medio de supervivencia, puesto que la abolición de la clase capitalista impide que el obrero sea forzado a elegir entre vender su fuerza de trabajo o morir de hambre. Quien trabaja lo hace porque siente que es su deber contribuir a la creación de riqueza social (ver 3.6.3).

Sin embargo, hay un problema mucho más básico aún, que subyace a la discusión sobre la persistencia de la venta de fuerza de trabajo en el socialismo; un problema de enormes consecuencias normativas: la tesis de autopropiedad. Ernest Mandel, en su artículo "Las categorías mercantiles en el período de transición", publicado como aporte al Gran Debate Económico, en 1964, pone el dedo en la llaga:

> "Es inútil discutir la cuestión si hay o no venta de la fuerza de trabajo, porque el *contenido económico real* de esta venta es en todo caso admitido. En cuanto a la objeción formulada, según la cual no se puede hablar de la venta de una fuerza de trabajo, 'puesto que los productores ya no están separados de sus medios de producción, son por el contrario propietarios colectivos' [...] ésta nos parece basada en un simple malentendido. ¿Por qué un miembro de una empresa colectiva, copropietario de la empresa, no podrá vender a la misma una propiedad individual? *El fondo del problema radica en que la fuerza de trabajo aún es propiedad privada, mientras que los medios de producción son ya (en lo esencial) propiedad colectiva. Abolir esta propiedad privada de la fuerza de trabajo, antes que la sociedad pueda garantizar la satisfacción de las necesidades fundamentales a todos los ciudadanos, sería en realidad introducir el trabajo forzado*" (Mandel, 2003a: 271).

Como buen economista, Mandel examina el contenido real de las transacciones que ocurren en el socialismo. En efecto, operativamente, hay venta de fuerza de trabajo. Pero el resto de su argumento se basa en una de las categorías más problemáticas para el marxismo: la autopropiedad. El economista belga afirma que en el socialismo, la fuerza de trabajo aún es "propiedad privada". En consecuencia, cada individuo puede vender su propiedad a la comunidad que posee los medios de producción. En esta etapa transicional, entonces, la propiedad privada

sobre la fuerza de trabajo coexiste con la propiedad social de los medios de producción. Esta descripción es exacta. La conclusión es equivocada y, curiosamente, idéntica a la que afirman los libertarios (de derecha e izquierda)[33]. Para estos pensadores, cualquier obligación no contractual representa trabajo forzado, o una forma de semi-esclavitud. Cuando el Estado, por caso, impone cargas tributarias no hace sino apropiarse de una parte del tiempo de trabajo de las personas. Y como los impuestos son obligaciones no contractuales, constituyen una forma de trabajo forzado. Lo mismo podría decirse de las "deducciones" que el Estado socialista realiza del producto individual total. Como ha advertido agudamente G.A. Cohen, el marxismo *debe* abandonar la premisa de autopropiedad si desea que su crítica al capitalismo sea eficaz. La propiedad sobre uno mismo, la propiedad sobre la fuerza de trabajo individual, es el fundamento último de la doctrina libertarista (de origen lockeano). Vimos que, según Stuart White, la Condición de Contribución Laboral (el deber de trabajar) presupone un derecho colectivo sobre el producto del trabajo social y no el más limitado derecho individual lockeano. Por lo tanto, es imprescindible rechazar la noción de autopropiedad, puesto que de otro modo, incluso las deducciones para el fondo común tendrían que ser calificadas como producto del trabajo forzado. Por eso, el Che insiste en el trabajo como deber social y, al hacerlo, rechaza implícitamente la tesis de autopropiedad. En línea con Rawls, para quien los talentos son parte de un "acervo común" el Che no reconoce derecho al usufructo total de las ventajas que pueden obtenerse por el uso de atributos contingentes. Al poner énfasis en los estímulos morales y el trabajo voluntario, aún en las circunstancias de escasez moderada del socialismo, está yendo mucho más allá que Mandel. Para el Che la abolición de la propiedad privada sobre la fuerza de trabajo no es el resultado automático de la abundancia, como insinúa Mandel, sino una cuestión política: un hecho de conciencia.

La escala salarial impulsada por el Che, en suma, procura medir con exactitud la contribución de cada trabajador al producto social. Y esta política corresponde estrictamente a las prescripciones del Principio de Contribución. Sin embargo, hay algunos matices que permiten inferir que, de algún modo, también el Principio de Diferencia está insinuado en las disquisiciones del Che sobre la justicia en las remuneraciones. En primer lugar, la visión de prioridad. Todas

[33] G.A. Cohen y John Rawls también atribuyen a Marx una adhesión a la autopropiedad. Más aún, consideran que en cierta medida coincidía con (o no rechazaba) las tesis que actualmente son propias del libertarismo de izquierda. Ver Rawls, 2008: 367-368; Cohen, G.A. 1995b: 116,125. Nuestras actuales investigaciones están centradas precisamente en este debate.

la medidas distributivas deben tomar en cuenta, fundamentalmente, la posición de los que están peor. Además, el Che mantiene su postura sobre la irrelevancia moral de los "privilegios naturales". Por ende, la capacidad contributiva de cada trabajador debe ser considerada como una norma y no como un aporte excepcional por sobre las normas. Más aún, al sostener que el trabajo es un deber social, el Che se aleja de las posiciones libertaristas y se aproxima a la idea de que los talentos son, en efecto, un "acervo común".

3.6.3 Trabajo voluntario

La política guevariana contra el predominio de los estímulos materiales se traduce en un conjunto de iniciativas para modificar la actitud frente al trabajo. El Che piensa que en una situación revolucionaria, el trabajo debe ser alegre, lúdico, y no una carga alienante. Al mismo tiempo, siguiendo la línea más sobria fijada por Marx en *El Capital*, anticipa que el trabajo tenderá a convertirse en la "primera necesidad vital". Entendido como algo intrínsecamente valioso, el trabajo corresponde a la visión "aristotélica" de que una actividad satisfactoria en sí misma no requiere recompensas adicionales. El trabajo voluntario, en particular, permite superar la exigencia de estímulos materiales y es condición necesaria para la aplicación del Principio de Necesidades en la fase superior del comunismo. Y si el trabajo es auténticamente voluntario, se bloquea la objeción libertarista según la cual cualquier imposición no contractual es una forma de esclavitud.

Desde luego que una nueva actitud frente al trabajo no es lo único que se precisa. El Che sabe de sobra que la justicia plena en el comunismo depende de un delicado equilibrio entre condiciones subjetivas -moderada generosidad- y condiciones objetivas -moderada abundancia (ver 1.2). Por eso, en el denominado Discurso a los Trabajadores Destacados, de agosto de 1962, sostiene: "el trabajo debe hacerse lo mejor posible, con el mayor interés; porque la construcción del socialismo está basada en los frutos del trabajo, en la mayor producción, en la mayor productividad. En balde sería que profundizáramos al máximo nuestra conciencia, si no pudiéramos aumentar nuestra producción, si no tuviéramos bienes que repartir al pueblo" (Guevara, 1985d: 228-229). Una sociedad completamente virtuosa no puede alcanzar la justicia en presencia de aguda escasez, pero tampoco la abundancia asegura la justicia en ausencia de instituciones y un *ethos* social congruente con principios justos. Guevara es enfático sobre este punto:

> “El Socialismo es un sistema social que *se basa en la distribución equitativa de las riquezas de la sociedad*; *pero a condición de que esa sociedad tenga riquezas que repartir*, que haya máquinas para trabajar, y que esas máquinas tengan materias primas para producir lo necesario para el consumo de nuestra población. Y en la medida que aumentamos esos productos para distribuirlos entre toda la población, vamos caminando en la construcción del Socialismo. Nuevas fábricas tendrán que venir, porque *el Socialismo se basa en la fábrica, el Socialismo se asienta en una sociedad desarrollada técnicamente*; *no puede existir en condiciones feudales, en condiciones pastoriles*; se desarrolla sobre la técnica. El trabajo contribuye, pues, con sus frutos a dar la producción y, además, el trabajo ejercido día a día con entusiasmo creador, desarrolla en todos nosotros la conciencia del socialismo; *productividad, más producción, conciencia, eso es la síntesis sobre la que se puede formar la sociedad nueva* (Guevara, 1985d: 228-229).

Lejos de cualquier utopismo pueril, el Che comprende que el socialismo supone la distribución “equitativa” de las riquezas y que, lógicamente, no puede haber equidad en la distribución cuando hay poco o nada para distribuir. Ya hemos visto sus amargas reflexiones sobre cómo las circunstancias objetivas son tales que la Revolución, en ciertos momentos, se ve forzada a repartir pobreza. Pero distribuir pobreza no es socialismo; a lo sumo puede ser una forma de comunismo crudo y primitivo. La fórmula “productividad y conciencia” posee, sin duda, una contundencia notable. El párrafo recién citado marca la profunda comprensión del Che sobre cómo deben articularse los factores objetivos y subjetivos. Su originalidad (para muchos, su herejía) radica, precisamente, en el acento que pone sobre estos últimos para vencer las restricciones impuestas por el bajo desarrollo de las fuerzas productivas. No hay atisbo en el pensamiento guevariano de ningún “determinismo tecnológico”, ni un optimismo ilusorio sobre la omnipotencia de la voluntad. En realidad, el Che sabe perfectamente que el desarrollo de las fuerzas productivas no puede escindirse del desarrollo de la propia clase revolucionaria puesto que esta clase es “la principal fuerza productiva” (Kohan, 2003: 81). Así, el trabajo voluntario, la emulación y otros mecanismos de organización y “orientación cultural” apuntan a aumentar el desarrollo de las fuerzas productivas, tanto en sus aspectos objetivos cuanto en términos de conciencia de la clase trabajadora. Un simple aumento en la producción de bienes no equivale al desarrollo de las fuerzas productivas si no va acompañado de una simultánea elevación de la conciencia.

En este mismo discurso, el Che reconoce que la nueva actitud frente al trabajo está seriamente amenazada por sistemas de motivación propios del capitalismo. Los vicios del pasado capitalista son una amenaza temible.

> "Las masas obreras que hoy entran a la construcción del Socialismo no son puras, porque están constituidas por seres humanos que tienen también en sí toda una serie de *malos hábitos* heredados de otra época -digo mal tiene, tenemos-, todos tenemos esos *malos hábitos* heredados de otra época, que pesó sobre nosotros durante muchos años. Todos hemos sido hijos de ese medio; hemos destruido lo fundamental y lo hemos cambiado, pero no hemos podido destruir en nuestra conciencia con la misma rapidez aquellos *malos hábitos*. Ni el ejercicio del trabajo social, del trabajo en comunidad, del trabajo donde el trabajo de uno se funde en el de todos contribuye a dar esa nueva conciencia: la del hombre que siente el trabajo como una necesidad moral, y no solamente como la necesidad material para llevar el salario a sus hijos, a sus familiares" (Guevara, 1985d: 229-30).

Aquí, otra vez, aparecen aquellas "marcas de nacimiento" de las que habla Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. Son tan profundas que ni siquiera los programas de trabajo social (emulación, trabajo voluntario) logran -en un primer momento- cambiar la actitud de los trabajadores. En 3.4 hemos señalado que si se presume que la historia capitalista ha generado una actitud irreversiblemente egoísta en los individuos, un cambio en la estructura productiva y en las relaciones de producción no será suficiente para allanar el camino hacia el socialismo. Por ende, resulta indispensable un cambio en el *ethos* social que supere los "malos hábitos" heredados del capitalismo. La plenitud material no asegura el socialismo en presencia de la vieja mentalidad, ni la nueva mentalidad hace posible el socialismo en la pobreza más extrema. De todos modos, la ausencia de resultados inmediatos no hace mella en la convicción profunda del Che sobre la posibilidad de alcanzar el comunismo como hecho consciente. El Che escoge el camino que conduce al Hombre Nuevo y por esa razón se empeña en esbozar cuál debe ser la nueva actitud frente al trabajo.

> "Y nuestra actitud debe ser totalmente diferente. *El trabajo debe ser una necesidad moral nuestra*, el trabajo debe ser algo al cual vayamos cada mañana, cada tarde o cada noche, con entusiasmo renovado, con interés renovado. *Tenemos que aprender a sacar del trabajo lo que tiene de interesante o lo que tiene de creador, a conocer el más mínimo secreto de la máquina o del proceso en el que nos toca trabajar*. Si no nos gusta ese trabajo, debemos capacitarnos para poder hacer aquel que nos gusta, para tener siempre esa parte de la vida grande, una buena parte de la vida del hombre, como algo dinámico adherido a sus momentos más felices, y no como una de las partes pesadas de la vida del hombre. Ese es el gran saldo que se logrará plenamente cuando se llegue a la sociedad comunista. Pero en los recesos sociales, los cambios que parecen bruscos, se producen, sin embargo, en los hombres poco a poco. En un momento dado parece que hubiera una gran conmoción y que hubiera un cambio único; sin embargo, *ese cambio se ha ido gestando día a día y a veces generación a generación, en los hombres*. Y nosotros tenemos que empezar

> hoy a tomar esta nueva actitud ante el trabajo -*nueva para algunos, porque ya hay muchos pioneros que han iniciado*- y cada hombre que se sienta feliz en su trabajo, que se sienta feliz con su tarea de creador, que la inculque; que expela todo su entusiasmo revolucionario, todo su entusiasmo creador hacia los que le rodean; que riegue su conocimiento junto con su entusiasmo; que movilice con su ejemplo; que no se quede en ser sólo obrero de mérito, obrero ejemplar; que lleve consigo a todos aquellos capaces de seguirlo; que emule con todo el mundo; que ayude al mismo tiempo; que cristalice su entusiasmo en grupos de trabajadores; que emule con otros trabajadores; que se convierta todo esto en el centro de la sociedad; que se recuerde siempre que el más digno de los trabajadores del país es aquel que pueda ostentar un título de trabajador distinguido en cualquiera de las esferas de la producción" (Guevara, 1985d: 236-237).

El trabajo, en suma, debe convertirse en una "necesidad moral"; debe ser creativo, interesante, y significativo. Tiene que estar, necesariamente, unido al conocimiento tanto de los detalles técnicos cuanto del proceso productivo general, porque el conocimiento también es un elemento crucial de las fuerzas productivas. El Che ha estudiado la crítica marxiana a la alienación y la enajenación de los obreros en el capitalismo. Sabe muy bien que en el capitalismo, la venta de fuerza de trabajo es una rendición de la actividad vital. Dice Marx: "[el obrero] trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida" (Marx, 1973e: 134). La completa superación de la alienación, piensa el Che, coincidirá con la fase superior del comunismo; sólo entonces podrá el trabajador asociar su actividad a sus momentos más felices. La nueva actitud frente al trabajo resultará de un proceso que puede llevar generaciones; por eso debe comenzar cuanto antes. Y el comienzo pasa por la existencia de "pioneros" que puedan transmitir su entusiasmo y su compromiso a los demás trabajadores. La idea del cambio en el *ethos* a través de los "pioneros morales", como los denomina Cohen, es una pieza clave de la concepción guevariana (Guevara, 1966: 498).

Uno de los proyectos más ambiciosos y complejos -junto con la emulación- es el Trabajo Voluntario, inspirado en los "sábados comunistas" de Lenin[34]. Motivado en parte por la falta de brazos en la zafra y en algunos sectores de la industria pero, fundamentalmente, por las profundas convicciones guevarianas, el Trabajo Voluntario se convierte en una de las llaves

---

[34] La literatura consultada no es unánime sobre el momento fundacional del Trabajo Voluntario. Orlando Borrego, quizá la fuente más confiable en este sentido, sostiene que la primera jornada de trabajo voluntario en la que participó el Che fue organizada para ayudar en la construcción de un nuevo barrio obrero en el Reparto "José Martí", en La Habana (Borrego, 2001: 112). Un punto que suscita mayor coincidencia es que no hubo en el Che un afán de imitar las prácticas stajanovianas del stalinismo (Monereo, 2001: 72-73; Massari, 1997: 227).

maestras para el desarrollo de moral revolucionaria. Para el Che, el trabajo voluntario es, primero y principal, una herramienta educativa; el impacto positivo en la producción viene por añadidura. En el Discurso en la entrega de Certificados de Trabajo Comunista en el Ministerio de Industrias, el 15 de agosto de 1964, el Che plantea su concepción del trabajo en el socialismo, como un "volver a la naturaleza". Aunque parezca tener reminiscencias de la versión bucólica del comunismo que Marx y Engels plasmaron, metafóricamente, en *La Ideología Alemana,* en realidad, esta idea corresponde a la visión del comunismo de los *Manuscritos,* donde Marx define al comunismo como "la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza". En el capitalismo, piensa el Che, el trabajo hace del hombre una bestia "uncida al yugo del explotador", mientras que en la Cuba revolucionaria alegres mujeres y hombres cortan caña "con amor". Guevara compara el viejo yugo capitalista con esta nueva actitud, y asevera "no es el trabajo lo que esclaviza al hombre, sino que es el no ser poseedor de los medios de producción". Por lo tanto, una vez superada la explotación capitalista,

> "otra vez se adquiere frente al trabajo la vieja alegría, la alegría de estar cumpliendo con un deber, de sentirse importante dentro del mecanismo social, de sentirse un engranaje que tiene sus particularidades propias -necesario aunque no imprescindible para el proceso de la producción- y *un engranaje consciente, un engranaje que tiene su propio motor* y que cada vez trata de impulsarlo más y más, para llevar a feliz término una de las premisas de la construcción del socialismo: el tener una cantidad suficiente de bienes de consumo para ofrecer a toda la población [...] *Nosotros decimos que el trabajo voluntario no debe mirarse por la importancia económica que signifique en el día de hoy para el Estado, el trabajo voluntario fundamentalmente es el factor que desarrolla la conciencia de los trabajadores más que ningún otro*" (Guevara, 1985f: 150-51).

A esta altura de los acontecimientos, el Che ha jugado todas sus cartas a favor del Sistema Presupuestario de Financiamiento. Insiste con la idea de que el trabajo voluntario debe ser visto con "criterio pedagógico" y en el marco de la concepción general de la construcción del socialismo. El trabajo voluntario es un componente vital del SPF y, junto con los demás elementos de este sistema, constituye "un instrumento útil de aceleración del camino hacia el comunismo" (Guevara, 1966: 431). Así, el proyecto educativo de la revolución cobra una importancia decisiva. Se trata de lograr que los trabajadores sean "engranajes conscientes" con "su propio motor". El deber tiene que prevalecer sobre el interés egoísta. Dada una "cantidad suficiente de bienes de consumo", el socialismo es posible si, a la vez, se sustenta en un desarrollo de la conciencia. Así, Guevara

enfatiza que "el trabajo voluntario es una escuela creadora de conciencia, es el esfuerzo realizado en la sociedad y para la sociedad como aporte individual y colectivo, y va formando esa alta conciencia que nos permite acelerar el proceso del tránsito hacia el comunismo" (Guevara, 1985f: 158). El trabajo es, en sí mismo, un estímulo moral, un motor interno que impulsa a los trabajadores a sacrificar horas de descanso en obsequio de la comunidad. El trabajo como deber social y como necesidad moral tiende a conformar el *ethos* revolucionario que anula las demandas de estímulos materiales e inserta plenamente a los trabajadores en un proyecto colectivo de transformación social.

El Che es un entusiasta, pero nunca es ciego a los signos de la realidad. No permite que la pasión revolucionaria lo obnubile. Entiende que el trabajo voluntario es un buen proyecto, pero reconoce que existen graves problemas para ponerlo en marcha. Dificultades de organización, malos entendidos, fallas en la comunicación entre sectores, incompetencia de algunos cuadros, entre otros, son factores que conspiran cotidianamente contra la implementación del trabajo voluntario. Lo peor del caso es que, a menudo, este mecanismo se convierte en rutina; muchos no le encuentran sentido y piensan que es una pérdida de tiempo. En fin, el trabajo voluntario, en ocasiones, causa más desaliento que fervor. El Che lo sabe muy bien, y no deja de buscar formas de corregir el rumbo. Pocos meses antes de abandonar su vida pública en Cuba, el Che hace un balance de la Revolución y allí demuestra su equilibrada percepción de los logros y las tareas pendientes. En la reunión bimestral de diciembre de 1964, tras afirmar que en Cuba se ha establecido por primera vez un sistema socialista congruente que tiene como centro a las personas, el Che añade:

> "Ahora, *no somos capaces de desarrollar los sistemas que hagan que ese hombre rinda lo que debe rendir y las fallas en nuestra mecánica hacen que tendamos a convertirlo en máquina; incluso en las cosas como el trabajo voluntario, se transforma en mecanismo* [...] Hay una frase de Mao muy bonita donde dice aproximadamente que 'el hombre como ser enajenado es esclavo de su propia producción', esclavo del trabajo; entrega el trabajo, entrega parte de su naturaleza ahí y *solamente se realiza como hombre cuando hace aquellas cosas que no son necesarias a su ser físico, es decir, cuando se transforma en el arte o, por ejemplo, cuando hace trabajo voluntario,* o sea, fuera de las cosas que rinde a la sociedad [...] *Pero nosotros no hemos logrado todavía que el hombre entregue, sino que hemos creado un aparato donde la sociedad succiona trabajo voluntario*. No sé si alcanzo a hacerme entender en esta disquisición, pero es muy distinto. Que el hombre sienta la necesidad de hacer trabajo voluntario es una cosa interna y que el hombre sienta la necesidad de hacer trabajo voluntario por el ambiente es otra. Las dos deben estar unidas. *El ambiente debe ayudar a que el hombre sienta la necesidad de hacer trabajo voluntario, pero si es solamente el*

> *ambiente, las presiones morales las que obliguen a hacer al hombre trabajo voluntario, entonces continúa aquello que se llama enajenación del hombre, es decir, no realiza algo que sea una cosa íntima, una cosa nueva, hecha en libertad y no que sigue esclavo del trabajo*. Y entonces pierde mucho el trabajo voluntario, y eso nosotros lo vemos; alguna gente lo hace, algunos en esos últimos días quieren saber las horas que tienen, si fulano o mengano tantas, si no cumple las 240 horas. No hemos sido capaces de darle el contenido que debe tener (Guevara, 1966: 562-563).

El Che se desplaza, sin solución de continuidad, desde el sobrio elogio de los resultados del sistema cubano hacia la más vehemente autocrítica sobre las tareas pendientes. Se siente satisfecho con el "sistema" que ha puesto al hombre en el centro de la construcción del socialismo. Es probable que esté aludiendo a la Revolución en general. Pero si se tiene presente que por entonces todavía no está saldada la disputa entre el Cálculo Económico y el Sistema Presupuestario de Financiamiento, es más seguro suponer que se refiere a este último. Aunque ha logrado articular de forma más o menos congruente los complejos subsistemas de su modelo de construcción del socialismo, tales mecanismos distan de funcionar según lo esperado. Las cosas se hacen mecánicamente y los resultados no son óptimos en términos de la concepción general. El trabajo voluntario se hace, pero por las razones equivocadas. Los trabajadores no "entregan" su trabajo, sino que la sociedad lo "succiona" mediante "presiones morales". El trabajo voluntario, después de todo, parece no ser tan "voluntario". Si el trabajo voluntario sólo es una respuesta a la presiones sociales, entonces continúa siendo enajenante y esclavizante. Es, en definitiva, un problema de contenido. Pueden cumplirse muchísimas horas de trabajo voluntario, pueden romperse todos los récords, pero estas cosas ocurren por las razones incorrectas. Para que el contenido sea coherente con la concepción general de la moral revolucionaria, el trabajo debe ser sentido como deber social, como expresión de íntima libertad. Estamos frente al varias veces mencionado problema del *objeto* de la justicia. El entramado institucional, el sistema, es correcto; pero las actitudes individuales no coinciden con las normas establecidas. No basta con normas justas si no existen al mismo tiempo elecciones individuales justas. El "éxodo de técnicos" es la expresión más lacerante de este problema; el Hombre Nuevo, la respuesta más audaz y creativa para solucionarlo.

3.6.4 Éxodo de técnicos

Es bastante obvio que la clase trabajadora no es homogénea. No todos los trabajadores comprenden rápidamente que tienen "un mundo que ganar". En

escenarios de conflicto social o cambio revolucionario, algunos trabajadores, particularmente los técnicos y burócratas calificados -cuyas aspiraciones están más asociadas a las ilusorias perspectivas de ascenso social en el capitalismo que a la autoemancipación-, toman partido por la reacción o deciden retacear su apoyo al proceso de transformación. En muchos casos -y esta es la dramática situación que se vive en Cuba- estos trabajadores optan directamente por el éxodo. La defección de un grupo altamente productivo representa una pérdida que exige remedios rápidos y eficaces. Muchos de los esfuerzos del Che están destinados, precisamente, a suplir la ausencia de cuadros técnicos calificados y a orientar, a largo plazo, la formación y capacitación de la fuerza laboral cubana. Desde la perspectiva de los principios de justicia, la actitud de los técnicos que eligen desertar de la construcción del socialismo permite observar cómo la insistencia guevariana en los estímulos morales corresponde a una interpretación estricta del principio rawlsiano, a partir de la idea de que los talentos constituyen un "acervo común".

A poco de instalado el gobierno revolucionario, el Che se da cuenta de que uno de los mayores desafíos consistirá en fortalecer la capacidad técnica de los trabajadores cubanos. Las masivas campañas de alfabetización, la exigencia de que los cuadros administrativos alcancen a completar -al menos- la escolaridad primaria, los diversos programas de capacitación y la creación de escuelas e institutos asociados al Ministerio de Industrias son parte del gigantesco esfuerzo por desarrollar las fuerzas productivas y la conciencia revolucionaria. Ya en sus primeras intervenciones públicas, Guevara señala que las universidades serán en gran medida responsables del triunfo o la derrota del "experimento social y económico" que se está poniendo en marcha. Está convencido de que el camino elegido es "verdadero y justo", pero también reconoce que la isla carece de todos los medios técnicos necesarios para transitarlo con éxito (Guevara, 1985b:30). Con el propósito de impulsar una rápida industrialización, a partir de la Reforma Agraria, el Che anticipa que el gobierno tendrá que determinar las "características y cantidad" de técnicos necesarios para la transformación económica (Guevara, 1985b 47-48). Así, al presentar el plan de desarrollo, con el cual se pretende superar la dependencia cubana del monocultivo azucarero, Guevara aborda el grave problema de la carencia de técnicos. "Nos falta el brazo ejecutor que es el técnico -y conste que no digo ni siquiera el técnico revolucionario, que sería el ideal- simplemente el técnico, de cualquier categoría y estructura mental que tenga, por muchas trabas ideológicas, por muchas rémoras de pasado que pudiera tener. Ni siquiera ese técnico a secas que sería como una

tierna losa en el camino de la Revolución, ni siquiera lo tenemos" (Guevara, 1985b: 107). Nada dice todavía sobre la emigración de técnicos; sólo señala que no los hay. Más temprano que tarde observará que los técnicos están optando por abandonar la isla y escamotearle sus talentos a la Revolución.

En su artículo "Contra el burocratismo", publicado en la revista *Cuba Socialista*, en abril de 1961, el Che explica que la escasez de técnicos representa una amenaza de primera magnitud. Sin exagerar, considera que son igualmente lesivas para el destino de la revolución la agresión imperialista, el bloqueo, la falta de materias primas y de artículos alimenticios, y "la fuga en masa de los pocos técnicos calificados" que hay en Cuba. "En esas condiciones -dice el Che- debemos plantearnos un trabajo muy serio y muy perseverante con las masas, para suplir los vacíos que dejan *los traidores* y las necesidades de fuerza de trabajo calificada que se producen por el ritmo veloz impuesto a nuestro desarrollo". Como siempre, el Che no se anda con "indirectas". Si bien, desde un punto de vista práctico, está dispuesto a aceptar la presencia de técnicos con "trabas ideológicas", no vacila ni un instante en calificar de "traidores" a los que eligen abandonar la isla. Pero tampoco alcanza con condenar a los que se van. Es preciso diseñar una política efectiva que resuelva el problema. La apuesta del Che es ambiciosa: "convertir nuestro país en una gran escuela, donde el estudio y el éxito de los estudios sean *uno de los factores fundamentales para el mejoramiento de la condición del individuo*, tanto económicamente como en su ubicación moral dentro de la sociedad, de acuerdo con sus calidades" (Guevara, 1985c: 66). Indudablemente, todavía hay un sesgo meritocrático en esta formulación. De todos modos, el Che es cuidadoso al decir que la capacitación será sólo *uno* de los factores, y no *el* factor decisivo en la asignación de beneficios económicos y la ubicación "moral" de los individuos en la sociedad.

Esta interpretación encuentra sustento en las palabras que el Che pronuncia poco después en una conferencia sobre "Economía y Planificación" en la Universidad Popular. Aquí niega enfáticamente que la justicia social esté asociada únicamente al incremento de los ingresos individuales, sino que es parte de un plan consciente y democrático de desarrollo integral de la sociedad. "Cuando uno se plantea qué es lo que quiere con un plan de desarrollo, *nadie pretende* en este país, ni en ningún país de justicia social, *desarrollarse para lograr mejores ingresos personales,*

ni para lograr un triunfo personal. El desarrollo será para que el país mejore, para que cada hombre individualmente obtenga mejores ingresos y una vida mejor" (Guevara, 1985c: 94-95). Parece, a primera vista, que el Che niega en la segunda frase lo que afirma en la primera. No es una contradicción lógica. Se trata, una vez más, de la visión de prioridad: las ventajas individuales están sujetas a la obtención de ventajas colectivas; el incremento del ingreso individual es una consecuencia y no un objetivo inmediato de la concepción de la justicia social guevariana.

No es casual que el Che se demore a realizar consideraciones sobre el ingreso. Sabe que éste es uno de los asuntos que incide directamente en las expectativas de los trabajadores más calificados. En el capitalismo, sostiene, el técnico constituye una categoría "aparte", ubicada entre los explotadores y los explotados. Con buenos salarios y algunos beneficios simbólicos se premia su aparente neutralidad en el conflicto de clases. Pero, en revolución, la prescindencia política del técnico resulta casi insostenible. Esta mentalidad de técnicos puros, sin compromisos ideológicos, está muy arraigada, incluso entre quienes toman partido por la revolución. "Aquí es frecuente oír decir -afirma Guevara- incluso a los técnicos nuestros, a los que están de acuerdo con el Gobierno Revolucionario, o por lo menos con vivir en Cuba: 'yo soy técnico'. Y eso es como una justificación de que él puede trabajar lo mismo bajo Batista, que bajo el Gobierno socialista cubano [...] porque pertenece a esa categoría especial de gente desligada de la sociedad, que es una creación del imperialismo" (Guevara, 1985c: 122). Esta es la típica autonegación del burócrata, tal como la describiera magistralmente Max Weber. El Che repudia esta actitud sólo aparentemente neutral y se propone rectificarla. "Construir un país no es una obra de laboratorio, fría, analítica; se construye con la fuerza del pueblo, uniéndose al pueblo. Y por eso nosotros queremos hacer que cada uno de los técnicos se sienta parte del pueblo" (Guevara, 1985c: 122). Sin embargo, Guevara no se hace grandes ilusiones sobre el salto de conciencia que puedan dar los viejos técnicos. Prefiere poner todo su empeño en la creación de una nueva generación de trabajadores calificados, surgidos de entre los campesinos y los obreros, unidos al pueblo, y sin sentimientos de "superioridad o inferioridad ante nadie" (Guevara, 1985c: 123). Pero ésta es una visión a largo plazo. La urgencia

de conseguir gente capacitada lo lleva a insistir en que cualquier técnico es mejor que ninguno (Guevara, 1985c: 123)[35].

¿Por qué se van los técnicos? El Che identifica dos posibles motivos. Algunos técnicos, lisa y llanamente, son "comprados" desde el exterior; otros, no resisten el "nuevo clima" de Cuba y optan por el éxodo. Sabe el Che que la sustitución de los talentos perdidos es una obra titánica, cuyo éxito depende de la construcción de ese *ethos* social al que no quieren pertenecer quienes deciden salir de la isla[36]. En el artículo "Discusión colectiva: decisión y responsabilidad únicas", publicado en la revista *Trabajo*, en julio de 1961, Guevara analiza nuevamente esta cuestión. Su percepción se ha agudizado, ya que ahora no afirma la neutralidad de los técnicos en el capitalismo. Por el contrario, ahora los sitúa correctamente como auxiliares de la clase dominante. Comprende que los técnicos están condicionados por su pertenencia a la pequeña burguesía o a las clases altas, lo cual les ha permitido formarse en el exterior, particularmente en Estados Unidos. Allí, no sólo han aprendido la técnica, sino que se han convertido en decididos militantes a favor de la "libre empresa" (Guevara, 1985c: 201). Por su posición y conciencia de clase, los técnicos tienen grandes expectativas de continuo ascenso social; sueñan con ser capitalistas. La Revolución significa el derrumbe del mundo dentro del cual se sentían seguros, cómodos, respetados, temidos. Obviamente, los que no pueden o no quieren abandonar el país experimentan una atmósfera hostil; se sienten amenazados. El Che les tiende una mano generosa y firme.

---

[35] Orlando Borrego refiere un episodio que ilustra con enorme dramatismo la carencia de técnicos calificados y la audacia del gobierno revolucionario para resolver este problema. Cuenta que, en octubre de 1960, cuando se dispone la nacionalización de las empresas industriales y comerciales, el Departamento de Industrialización -que el Che orientaba desde el Banco Nacional- debe encontrar, de la noche a la mañana, los administradores para dichas empresas. Un grupo de 200 jóvenes, de entre 15 y 20 años, son designados, transitoriamente, para ocupar esos cargos. Muchos de ellos apenas habían alcanzado sexto grado y estaban formándose como maestros; otros eran oficiales del Ejército Rebelde que estaban comenzando a capacitarse como administradores. Para Borrego, fue una decisión acertada. Para Jean Paul Sartre, según narra Borrego, fue una "locura" (cf. Borrego, 2001: 19-21).

[36] El éxodo de técnicos comienza a sentirse con toda crudeza a principios de 1960. No es fácil determinar cuántos técnicos optan por marcharse de Cuba. Por momentos, el Che se muestra alarmado por este fenómeno y parece indicar que son muchos, tal vez la mayoría. En otras intervenciones, en cambio, afirma que la mayoría se ha quedado en la isla. Más allá de la exactitud de las cifras, para los fines de nuestra argumentación sólo basta saber que el problema existió, que fue grave, y que tuvo un fuerte impacto en la visión del Che sobre el modo de construcción del socialismo. Una pormenorizada descripción de este fenómeno puede verse en Borrego, O. 2001: 125-140.

"El ingeniero se siente acosado y empieza a buscar algo que lo oriente, algo que le permita superar la crisis; allí es importante la tarea del administrador. El administrador es el hombre que debe atender a estos técnicos, superarlos ideológicamente, demostrarles con su ejemplo, con su prédica constante, lo que puede hacer el socialismo, explicarles claramente una verdad tan grande como que en el socialismo el técnico tiene más oportunidades de desarrollarse que en el capitalismo; que aun cuando en uno, dos o cinco ejemplos, pudieran en el capitalismo hacerse dueños de una gran fortuna, para que eso ocurriera cientos y miles de técnicos debían ser miserablemente explotados. Hay que darle confianza, acercarlo al proceso revolucionario. *El técnico no está manchado con ningún pecado original, simplemente es la educación que ha recibido, la clase social de donde proviene, el medio en que se ha desenvuelto toda su vida, los que dictan sus normas de conducta*. El administrador revolucionario debe trabajar para que sus técnicos se queden en el país, realicen un vuelco ideológico que les permita no sólo trabajar, sino trabajar con entusiasmo por la Revolución y para que *se identifiquen con la clase obrera que es la clase llamada a regir los destinos del país en el porvenir inmediato*. Todo esto sin dejar de tener en cuenta que no se puede permitir la más mínima extralimitación por parte de los técnicos; *se les debe permitir todas las dudas ideológicas que tengan, todo su azoramiento frente a la realidad actual, pero no se les puede permitir, por ejemplo, que en razón de su anticuada manera de pensar traten mal a los obreros, falten al trabajo, se nieguen a reparar una maquinaria o a trabajar con técnicos socialistas* que llegarán en algunas de las tantas misiones técnicas que nos envían estos países para ayudarnos. La tarea del administrador es de convencimiento, pero de convencimiento con firmeza; éste es uno de los puntos más delicados de su labor diaria. Toda ésta es una tarea de época de transición; *los individuos provenientes de clases sociales derrotadas en la lucha deben ser ayudados a cubrir el trayecto en que dejen de considerarse seres extraños a la nueva sociedad y se integren a ella. En el futuro, los nuevos técnicos serán extraídos de la clase obrera y de los campesinos, su identificación con la Revolución será total y el espíritu de emulación socialista será una cosa natural*" (Guevara, 1985c: 201-203).

Evidentemente, algunos técnicos se sienten extraños a la revolución y, en cierta forma, acosados por una nueva realidad en la que han perdido sus privilegios y poderes. El Che entiende que sus preferencias y aspiraciones son producto de su origen de clase y se niega a pensar que estos rasgos sean inalterables. Por eso no les achaca ningún "pecado original" y les abre las puertas para que se integren a la Revolución. Deben dar un "vuelco ideológico" para lograr identificarse con la clase obrera. No estarán solos; los administradores de fábricas se ocuparán de facilitarles las cosas. Incluso, aquellos que no quieran adherir a los principios revolucionarios podrán seguir trabajando; sólo se les pide que no boicoteen la producción ni agravien a los demás trabajadores. Hay un buen argumento para que los técnicos se convenzan de las ventajas de trabajar para la revolución. En el capitalismo abundan las promesas de éxito y riqueza, pero el mecanismo de la

competencia hace que sólo unos pocos puedan alcanzar esas metas, a expensas de la gran mayoría. En el socialismo, la posibilidad de realización es cierta para todos, sin distinción. Es decir, tal como señalara Sen, es racional que los técnicos cambien sus preferencias egoístas por preferencias solidarias y, si no lo hacen, por lo menos que se comporten *como si* sus preferencias fuesen solidarias. De esta manera, incluso sus preferencias egoístas quedarían mejor satisfechas (ver 3.6). La estrecha racionalidad individual conduce al éxodo o al aislamiento. Con todo, como ya apuntamos, la inclusión de los viejos técnicos en el proyecto revolucionario es apenas un paliativo. La solución de fondo radica en la capacitación masiva e intensiva de la propia clase trabajadora.

Apenas unos meses más tarde, al clausurar la Primera Asamblea de Producción de la Gran Habana, el 24 de septiembre de 1961, el Che insiste en la necesidad de proteger a los viejos técnicos frente a la hostilidad de los obreros. Exige que los trabajadores aprendan de estos técnicos, que los respeten, que no los traten "como basura" y que persistan en el trabajo de persuasión para sumarlos a la Revolución. La presión debe ser cordial porque hay que "tratar de inculcarle el nuevo espíritu revolucionario, pero inculcárselo por los métodos de la persuasión y no a martillazos, porque a martillazos no entran las ideas en la cabeza" (Guevara, 1985c: 282). Es comprensible que algunos obreros quieran tomarse revancha contra sus antiguos jefes. Pero, al mismo tiempo, el descontento se explica porque los técnicos -revolucionarios o no- mantienen ciertas ventajas, especialmente en términos de ingresos. El Che lo dice sin temor:

> "No hay que olvidarse que en los países socialistas el técnico también tiene una jerarquía superior; lo que se premia es el esfuerzo del hombre que ha logrado adquirir nuevos conocimientos mediante su dedicación. De tal manera que también es más considerado, en cuanto a retribución, que los obreros. *Y en todo el período que medie en la construcción del socialismo, en la época en que se paga a la gente según su trabajo, su capacidad, ocurrirá eso*. Naturalmente, que eso no quiere decir que vayan a tener los técnicos prerrogativas nuevas, prerrogativas distintas, en el orden político, en el orden social, a la de los obreros; pero sí que serán mejor pagados, y serán mejor pagados, además *porque la ley de la oferta y la demanda, en cierta medida, funciona todavía; y es necesario tener técnicos, pagarlos mejor, para que rindan una tarea mejor también*" (Guevara, 1985c: 282-83).

Una vez más, las desigualdades salariales aparecen asociadas a una mayor productividad, tal como manda el Principio de Contribución. El Che lo expresa sin rodeos. Las diferencias en ingresos son inherentes a la construcción del socialismo, puesto que las categorías mercantiles, la oferta y la demanda, por caso, no

han cesado de operar totalmente. Es cierto que todas las demás diferencias, simbólicas, de *status*, de poder, han sido removidas, pero es evidente que los obreros consideran que las ventajas salariales de los técnicos son injustas. De otro modo, el Che no tendría que salir a dar tantas explicaciones. Él tiene muy presente la injusticia distributiva del principio de proporcionalidad que radica, como vimos, en que la lógica del derecho burgués no se ha extinguido: todos, sin distinción, son vistos sólo como trabajadores y, por lo tanto, los "privilegios naturales" y otros factores moralmente irrelevantes todavía influyen en la distribución. Así las cosas, el Che añade que los administradores

> "deben hacer un trabajo constante con los técnicos, un trabajo que no es de oportunista, que no es simplemente el trabajo de halagarlos para que se queden, porque nos conviene en este momento, sino que es *el trabajo de convencer a un trabajador más* de las ventajas que tiene este sistema para todo aquel que piensa vivir de su trabajo, y no de explotar el trabajo ajeno. Ustedes verán cómo trabajando así, cómo convenciendo a los obreros también de que *el técnico es un trabajador más*, se lograrán resultados muy buenos y mejorarán en todo sentido el trabajo colectivo en cada unidad" (Guevara, 1985c: 283-4).

Conviene observar cómo juegan aquí las justificaciones *fácticas* y las justificaciones *normativas* de las desigualdades permitidas. Hemos dicho que el Principio de Diferencia, leído en forma laxa, permite desigualdades a favor de los más productivos por razones prácticas. Es decir, en ausencia de dichas ventajas (salarios más altos), los más talentosos se rehusarían a cooperar. Esta es la justificación fáctica. Pero, interpretado en forma estricta, el principio rawlsiano no debería permitir ninguna diferencia, puesto que los talentos individuales son parte de un acervo común y moralmente irrelevantes para determinar las porciones distributivas. Guevara advierte que los salarios más altos que reciben los técnicos pueden ser vistos como una justificación fáctica, oportunista. Sólo se les paga un poco más para que se queden y trabajen para la revolución. Pero esta justificación está lejos de ser la que el Che prefiere. Los técnicos deberán comprender las ventajas de la cooperación, independientemente de los beneficios salariales que se les concedan. Es decir; no se trata de incentivar sólo por cuestiones prácticas, como lo sugiere la interpretación fáctica del Principio de Diferencia; se trata de ir construyendo el *ethos* que permitirá prescindir de los estímulos materiales. Las cuestiones prácticas son inevitables, desde luego, pero no puede endilgársele al Che una postura meramente instrumental que violente el imperativo kantiano que prohíbe usar al otro sólo como un medio. Es cierto que los conocimientos de

los técnicos son medios para aumentar la productividad, pero las reiteradas interpelaciones del Che para integrarlos conscientemente a la Revolución prueban que su interés es profundamente humano, ya que ve en los técnicos no sólo portadores de saberes sino sujetos capaces de unirse a la Revolución.

Según Guevara, los técnicos pueden elegir entre tres caminos posibles: sumarse a la revolución, dejar la isla, o pasarse del lado de la contrarrevolución. Este último, asegura, es un camino "peligroso"; tan peligroso que se anima a conjeturar que muy pocos lo elegirán. Desea y necesita lograr que la mayoría escoja la primera vía. "Nosotros tenemos que tratar de que todo el mundo se quede en Cuba, no ganamos nada con que alguien se vaya, tampoco le vamos a negar a nadie su derecho a irse. Perfectamente puede tomar su avión cuando quiera, pero nosotros tenemos que tratar de que se quede todo el mundo" (Guevara, 1985c: 305). Hay algunos indicios alentadores en este sentido. Los especialistas del Departamento de Proyectos del Ministerio de Industrias, personas que no necesariamente adhieren a la Revolución, están realizando un trabajo digno de los elogios del Che (Guevara, 1985c: 305). Pero, se sabe, una golondrina no hace verano. Hacia 1962, el denominado Año de la Planificación, la falta de técnicos se hace más aguda como consecuencia del rápido proceso de nacionalización de industrias y la incesante emigración de cuadros altamente calificados. En un artículo publicado en la revista *Cuba Socialista*, bajo el título "El cuadro, columna vertebral de la Revolución", el Che revela que el país siente "una necesidad angustiosa de técnicos en la producción, debido al éxodo de muchos de ellos, atraídos por mejores posiciones ofrecidas por las compañías imperialistas en otras partes de América o en los mismos Estados Unidos" (Guevara, 1985d: 240). Guevara tiene muy fundadas razones para describir la situación como "angustiosa". El bloqueo imperialista se ha reforzado y las zafras no han dado los resultados esperados. Las inversiones prometidas por los países socialistas se demoran, los repuestos para la maquinaria ociosa no llegan, y los que llegan son incompatibles porque están diseñados en base a otro sistema métrico. Para colmo, la planificación de la economía tropieza una y otra vez con diversos problemas que ponen en evidencia la ausencia de trabajadores especializados en estadísticas y en contabilidad. Muchos administradores de fábricas no tienen siguiera el sexto grado aprobado, hay una fuerte tendencia al burocratismo, se improvisa demasiado, los análisis de datos brillan por su ausencia. Por eso, el Che dedica buena parte de su tiempo a poner en marcha un conjunto de programas de capacitación para obreros y personal de dirección de empresas. Estima que en diez años, la mayoría de los cuadros del Ministerio de Industrias habrán alcanzado

especializaciones de nivel universitario (Guevara, 1966: 435). Los cuadros técnicos propios siguen siendo la mejor opción a largo plazo.

***

Para concluir este tercer capítulo, vamos a examinar con cierto detalle la relación entre el problema del éxodo de técnicos y los principios de justicia discutidos hasta el momento. La defección de los más productivos pone de manifiesto su desacuerdo no sólo con la coyuntura revolucionaria, sino también con sus principios fundantes. Los que se van no lo hacen porque sufren una merma en sus ingresos y *status* sino, fundamentalmente, porque sus expectativas de futuro son radicalmente transformadas. Si el Che estuviese alentando la distribución de ingresos de acuerdo al Principio de Contribución, los técnicos no tendrían nada que temer. Al ser los miembros más productivos, verían sus ingresos intactos y hasta podría especularse con que su situación sería aun mejor. Como vimos, el principio de proporcionalidad no pone límites a las desigualdades permitidas. Si el ingreso se calcula exclusivamente por la productividad individual, nada obliga a mantener una distribución eficiente, en el sentido de que nadie puede empeorar. Es decir, puede ocurrir que los menos productivos estén incluso peor y los más productivos tengan ganancias extraordinarias. Es cierto que el Che promueve el diseño de una escala salarial que recompensa la productividad pero, al mismo tiempo, desde el punto de vista normativo, el Che impugna la influencia de las "virtudes naturales" en el cálculo de los ingresos. Aunque preferimos pensar que el Principio de Diferencia exige que los peor situados se beneficien de las ventajas permitidas a los más productivos, también hay quienes afirman que el principio rawlsiano se satisface si, por lo menos, los peor situados no ven desmejorar su situación. En otras palabras, la lectura "generosa" de este principio permite incentivar a los más talentosos siempre y cuando, al menos, estas desigualdades no empeoren la situación de los menos aventajados. Así, el Che se acerca a la interpretación generosa del principio rawlsiano, en particular, cuando sostiene que "algunos ganarán más pero nadie ganará menos". Esta visión de prioridad, en efecto, amputa las expectativas de los más productivos ya que pone un límite a las desigualdades que permite el Principio de Contribución.

Mucho más amenazante para los técnicos es la visión del Che sobre los estímulos morales. Cuando éstos prevalezcan, desaparecerá cualquier tipo de recompensa material a los más productivos. El trabajo será un deber social y no un

instrumento para la obtención de ventajas económicas. El rechazo categórico del Che a los incentivos materiales corresponde a una lectura estricta del Principio de Diferencia. Dicha lectura impide la generación de desigualdades por medio de incentivos y pone en evidencia que quienes no aceptan sus consecuencias igualitarias, están fuera de la comunidad justificatoria. Los que demandan incentivos por el uso de sus talentos especiales se comportan como extorsionadores y esto es moralmente injustificable. Guevara se niega a aceptar la actitud de los talentosos como un hecho dado; es decir, se rehúsa a aceptar que la conducta de este grupo sea algo inalterable. Al contrario, el Che los interpela como agentes conscientes capaces de decidir sobre sus conductas (a pesar de su "atraso" ideológico). Se afana por integrarlos al *ethos* revolucionario para que sus actitudes coincidan con los principios que rigen las instituciones revolucionarias. Los técnicos que se marchan demuestran, claramente, que no pertenecen a la comunidad, puesto que no pueden justificar su exigencia de incentivos materiales. Pensar en términos de comunidad no implica, claro está, un retorno a una comunidad orgánica precapitalista, sino la afirmación de una comunidad consciente de sí y para sí, en la cual sus miembros están dispuestos a justificar sus elecciones públicamente ante los demás. En suma, desde una perspectiva igualitaria (según la interpretación estricta del Principio de Diferencia) no existen desigualdades que puedan ser justificadas invocando ni los títulos previos, ni los merecimientos, ni la utilidad. Tampoco es posible, siempre desde una lectura estricta del Principio de Diferencia, justificar desigualdades para los talentosos, ya que la igualdad inicial descansa sobre motivos que anulan cualquier pretensión de justificar nuevas desigualdades. La sociedad justa que imagina el Che tendrá reglas justas y estará habitada por personas justas. Las reglas son relativamente fáciles de establecer; la formación de individuos justos supone un proyecto más ambicioso: la creación del Hombre Nuevo.

Capítulo 4
EL PRINCIPIO DE NECESIDADES

4.1 El sistema de necesidades

El Principio de Necesidades, "de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad", es la norma de justicia comunista por excelencia. Para que su aplicación sea posible se requiere no sólo un suficiente desarrollo de las fuerzas productivas, sino también la existencia de una moral revolucionaria. El Hombre Nuevo es, precisamente, la expresión más acabada de esa moral sin la cual el socialismo se convierte en un simple método de reparto. Para observar cómo el Hombre Nuevo se inscribe en la concepción guevariana de la justicia social, es preciso, en primer lugar, analizar el sistema de necesidades humanas y, luego, considerar el carácter normativo del Principio de Necesidades y su aplicación en el marco de la Revolución Cubana.

El concepto de necesidades es sumamente problemático. El principio marxiano, por caso, no dice cuáles son las necesidades que deben ser satisfechas en el comunismo. Algunas respuestas, entonces, deben buscarse en la visión de Marx sobre la condición humana. Sin entrar en el delicado tema de las teorías descriptivas y normativas sobre la "naturaleza humana", es suficiente para nuestros propósitos señalar que "como ser de *praxis*, el hombre cambia la naturaleza y se crea a sí mismo. Adquiere más y más control sobre las fuerzas naturales ciegas y produce un ambiente natural más humanizado. Por otro lado, *enriquece sus propias capacidades y necesidades*, las cuales luego se convierten en un punto de partida para nuevos auto-desarrollos" (Markovic, 1998: 244-245). Marx no se derrumba en el relativismo; concibe a la naturaleza humana como algo dinámico e histórico, con invariantes trans-históricas y variables específicas de cada época. Además, trasciende la dicotomía entre el individualismo egoísta y colectivismo primitivo al postular la idea del individuo como "ser social".

> "[Para] los marxistas que se identifican como humanistas y críticos sociales, el concepto de naturaleza humana es de crucial importancia por al menos dos razones. Primero, la crítica social radical es en última instancia una crítica de la condición humana y sin conocer qué son los seres humanos no sería posible

establecer qué es lo negativo de la condición humana en varias épocas. Segundo, el concepto de historia humana perdería sentido y se desintegraría en la historia de varias épocas si no hubiera algo invariable a través de todos los cambios, esto es, el ser humano en la historia" (Markovic, 1998: 246)[37].

La idea de necesidades aparece en diversos registros en la obra de Marx. En los *Manuscritos,* tras definir al comunismo como "la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre", como "el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" (Marx, 1999: 143)[38], Marx señala que una vez abolida la propiedad privada *"necesidad y goce* han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad,* al convertirse la utilidad en utilidad *humana*" (Marx, 1999: 149, énfasis en el original). En otras palabras, la necesidad más radical es "la conversión del *'hombre'* en objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del 'hombre en cuanto hombre' en necesidad" (Marx, 1999: 152-153). Así, la necesidad más básica reside en que la humanidad sea una necesidad para sí misma. De aquí se deriva, además, una notable concepción de la riqueza y la pobreza, contraria a la limitada visión acuñada por la Economía Política. Para Marx, "el hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de exteriorización vital humana", mientras que "la pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el *otro hombre"* (Marx, 1999: 153, énfasis en el original). Sólo en el comunismo el hombre es rico en necesidades porque necesita al *otro* como condición para su propia autorrealización. La naturaleza humana se realiza pues en la acción intersubjetiva, en una práctica que se sustenta en la idea de *reciprocidad* (Eagleton, 1999: 160; Cohen, 2001).

En *La Ideología Alemana,* el concepto de necesidades aparece asociado a la actividad vital del hombre concreto. Marx sostiene: "el primer hecho histórico es [...] la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades [comer, beber, alojarse, vestirse, etc.], es decir, la producción de la vida material misma [...] *El segundo hecho es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para eso, conduce a nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades constituye el primer hecho histórico*" (Marx y Engels 1973b: 24). Luego, lo que nos hace humanos no es sólo

---

[37] Para una sofisticada discusión sobre naturaleza humana y marxismo, y la reciente literatura publicada al respecto, ver Eagleton, T., 1999: 150-161.

[38] Como vimos en 3.6.1, este mismo párrafo es citado por el Che en los primeros tramos de su artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento". Ver Guevara, 1985f: 2-3.

la habilidad de satisfacer necesidades biológicas, sino la capacidad de crear nuevas necesidades y los medios para su satisfacción. Asimismo; las necesidades humanas están sujetas a la inexorable dinámica de la lucha de clases. Marx es terminante en su crítica a Adolph Wagner, quien sostiene la existencia de necesidades humanas naturales. Dice Marx: "Si por hombre se implica Hombre, como categoría, no tiene necesidades en absoluto [...] Si se refiere al hombre como puede ser hallado en alguna forma de sociedad [...] uno debe comenzar presentando [...] el carácter particular de la comunidad en la que vive, ya que aquí la producción, y los medios por los cuales mantiene su existencia ya tienen un carácter social" (en Miller, 1974: 173).

Ahora bien; ¿qué características tienen las necesidades en el comunismo? En primer lugar, es preciso enfatizar lo obvio: la revolución socialista conduce a "la completa reestructuración del sistema de necesidades" (Heller, 1986: 117). En la fase superior del comunismo, las necesidades están condicionadas por una creciente riqueza material y un desarrollo integral de las personas. La expansión de las fuerzas productivas genera más tiempo libre para cada individuo y, en consecuencia, se produce un cambio en las necesidades individuales, ya que las necesidades superiores prevalecen por sobre las meras necesidades materiales. Esto conduce a lo que Heller denomina "modelo de saturación", según el cual las necesidades limitan a las propias necesidades (Heller, 1986: 121 y ss.). El trabajo viviente domina al trabajo muerto, el trabajo intelectual (de control y regulación del proceso productivo) supera al trabajo físico. El tiempo disponible es igual para todos y el trabajo mismo se convierte en necesidad vital y deber social. La riqueza social ya no se mide en cantidades sino en calidad de las relaciones interpersonales, y se realiza plenamente la conformidad entre el individuo y el género. El hombre es finalmente "rico en necesidades", ya que la autorrealización en comunidad es una necesidad primordial.

Por supuesto que el trabajo socialmente necesario (en tanto necesidad vital y deber social) exige organización productiva para satisfacer las necesidades materiales y espirituales de todos los individuos. Por lo tanto, una de las necesidades clave del nuevo sistema es la necesidad de trabajar. En el marco del "reino de la necesidad", el trabajo comunista está lejos de ser una diversión como pronosticaba Fourier, aunque sin duda resulta, en general, atractivo y creativo. Por ende, el trabajo aparece como doblemente necesario: por un lado, porque el reino de la necesidad difícilmente pueda ser eliminado totalmente, y por otro, porque conduce a la autorrealización plena de los individuos como sujetos humanos (Heller, 142 y ss.). "Indudablemente, Marx en *El Capital*, plantea una estructura de nece-

sidades radicalmente nueva que transforma a los hombres en otros, en hombres para los cuales el 'deber social' es motivación externa pero también interna; incluso en este respecto *necesidad* y *deber* vienen a coincidir" (Heller, 1986: 144)[39]. La cuestión es, entonces, ¿cuáles son las necesidades que se satisfacen dentro el reino de la necesidad? Nada menos que aquellas que Heller denomina "necesidades necesarias"; es decir, no sólo las necesidades físicas, sino también las necesidades culturalmente específicas (queda excluido el lujo, por ser una cuestión propia de la antigua clase dominante y relativa al poder de compra).

Como dijimos, una de las metas centrales del socialismo es la autorrealización de las personas en comunidad con otras. En tal sentido, Stuart White explica que "una teoría de las necesidades humanas tiene dos componentes básicos: primero, una concepción del florecimiento humano, esos estados y tipos de actividad constitutivos de una vida plenamente humana; y segundo, una concepción de los requisitos para dicho florecimiento" (White, 1996: 97). En la obra de Marx pueden identificarse dos niveles de florecimiento humano. Un primer nivel, denominado "bien-estar básico", el cual incluye necesidades tales como "la supervivencia, la salud física y psicológica, y la elusión del dolor". El capitalismo, claro está, produce entre los trabajadores condiciones de miseria y privación tales que estas necesidades quedan casi siempre insatisfechas. El segundo nivel remite a la "agencia de autorrealización", la cual, a su vez, involucra el desarrollo de ciertas capacidades humanas generales, a saber: la *proyectividad* (capacidad de realizar una estructura en la imaginación y luego erigirla en la realidad), y la *afectividad* (la capacidad de expresarse en el amor, al amistad, la fraternidad con otros). Estas dos facetas constituyen la *forma general* de la agencia de autorrealización, mientras que los talentos particulares le dan *contenido individual* (White, 1996: 97). En consecuencia "el florecimiento humano en la concepción marxiana consiste, primero, en alcanzar el bien-estar básico y, segundo, en ejercitar la agencia de autorrealización, donde la autorrealización es simultáneamente la realización *como ser humano*, un ser proyectivo y afectivo, y como *un* ser humano, un individuo con potenciales y habilidades específicos" (White, 1996: 97, énfasis en el original).

La realización de los dos niveles del florecimiento humano (bien-estar básico y agencia de autorrealización) depende de ciertos requisitos. White identifica los siguientes: a) requisitos de recursos: bienes materiales y condiciones ambientales favorables; b) requisitos de libertad: libertad respecto del trabajo (tiempo

[39] Sobre la autorrealización individual como fin de la sociedad comunista ver también Gargarella, R. 1999: 107-108, y Sánchez Vázquez, A. 2003a.

libre), libertad sobre el tipo de trabajo (posibilidad cierta de cambiar de ocupación), libertad en el trabajo (control sobre el proceso productivo); y c) requisitos relacionales: ausencia de explotación, entre otros (White, 1996: 97-98). Si se combinan los dos niveles de florecimiento humano con los dos primeros requisitos, puede reconstruirse un coherente sistema de necesidades desde la perspectiva marxiana:

1- Necesidades de recursos para el bien-estar básico: alimento, vivienda, vestimenta, combustible, espacio, aire limpio, luz (en general, ambiente de vida y trabajo higiénicos), y cuidado de la salud.

2- Necesidades de libertad para el bien-estar básico: necesidad de libertad *respecto del* trabajo, para descansar y, *en el* trabajo, para la salud física y psicológica.

3- Necesidades de recursos para la agencia de autorrealización: recursos extra, más allá del bien-estar básico, que se requieren para el cultivo de capacidades superiores.

4- Necesidades de libertad para la agencia de autorrealización: libertad *respecto del trabajo* para recrearse y poder variar el tipo de trabajo, y libertad *en el* trabajo para el ejercicio de la capacidad proyectiva.

En función de esta reconstrucción del sistema de necesidades, cabe preguntarse en qué medida el comunismo es capaz de satisfacerlas. Esta pregunta puede especificarse de dos maneras. Por un lado, exige determinar si la satisfacción de necesidades en el comunismo tendrá algún sesgo igualitario. Por otro, supone una indagación sobre el carácter de la distribución comunista; es decir, si el reparto de bienes según las necesidades es el resultado de la abundancia o si responde a un principio de justicia. Esbozaremos algunas respuestas a estos interrogantes en la siguiente sección.

4.2 "A cada quien según su necesidad"

Al analizar las circunstancias de justicia, sostuvimos que los principios distributivos son innecesarios en presencia de plena abundancia y/o personas totalmente altruistas (ver 1.2). Ahora, partiendo del supuesto de una abundancia moderada y un egoísmo limitado, afirmaremos que la distribución comunista, que satisface igualitariamente las necesidades de las personas, responde a un principio distributivo inequívocamente normativo y crítico a la vez. A su vez, este Principio de Necesidades reclama una descripción, aunque sea a grandes rasgos, de los modelos institucionales capaces de realizarlo. En tal sentido, vamos a ad-

herir a la visión de igualdad voluntaria propuesta por G.A. Cohen y por Norman Geras. Pero antes de avanzar en el examen de estas cuestiones debemos explicar cómo se pasa, hipotéticamente, del Principio de Diferencia al Principio de Necesidades, y de este modo completar la secuencia que planteamos en la proposición (1) de nuestro argumento.

Tomemos como punto de partida el Principio de Contribución, explicado en 2.3. Allí dijimos, siguiendo la presentación que hace Marx en la *Crítica del Programa de Gotha,* que este principio, también denominado "Principio Socialista de Proporcionalidad", sirve para distribuir bienes de consumo (ingreso) en función de la cantidad de trabajo aportado por cada individuo, una vez que el Estado ha realizado una serie de deducciones para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes. Este principio incluye el deber de trabajar para todos quienes puedan hacerlo (CCL), razón por la cual condena al capitalismo por permitir el ocio lucrativo de los explotadores. Pero, para Marx, este principio es a un mismo tiempo "inevitable" y "defectuoso". Inevitable porque, entre otras cosas, el sistema de motivaciones de los trabajadores está signado por el reciente pasado capitalista. La burguesía, se sabe, "no dejando en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible 'pago al contado'. Ahogó el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimiento pequeñoburgués, en las gélidas aguas del cálculo egoísta" (Marx, 1998: 42). Por lo tanto, la sociedad que surge tras la revolución está marcada a fuego por los rasgos económicos, morales, intelectuales y motivacionales de la sociedad de cuyo útero ha nacido. Inevitable, también, porque las fuerzas productivas, según la visión de Marx, aún no han alcanzado todo su potencial y, por ende, siguen persistiendo circunstancias de escasez moderada. El Principio de Contribución es defectuoso, como todo derecho burgués, porque utiliza una única vara para medirlo todo, porque no atiende a la diversidad de los individuos, porque sólo ve en cada persona a un trabajador y nada más. Es defectuoso, en último análisis, porque permite que la distribución del ingreso esté determinada por "privilegios naturales". Por eso Marx utiliza aquella paradójica frase en la que sostiene que para ser igual, el derecho debería ser desigual. Así, no parece haber límite para las desigualdades que permite el Principio de Contribución; y las permite por las razones equivocadas. Aplicado con todo rigor, este principio admite que algunos (los menos productivos) vean empeorar su situación respecto de una hipotética igualdad inicial, y que otros (lo más productivos) tengan ingresos muy superiores. No hay obligación alguna de que las ventajas de los más productivos

redunden en beneficio de los menos productivos. Vimos también que Marx no encontró una salida normativa a este problema y cifró sus expectativas en una gran abundancia que hiciera posible el tránsito hacia la distribución de acuerdo a las necesidades. En nuestra opinión, si bien es cierto que los defectos del Principio de Contribución son "inevitables" por cierto tiempo, es posible sustituirlo por el Principio de Diferencia rawlsiano, sin esperar a que se den todas las circunstancias objetivas que parece requerir la distribución conforme a las necesidades.

El Principio de Diferencia toma como punto de partida una situación de estricta igualdad. Se considera que las contingencias naturales y sociales -esto es, todo aquello que surge de la lotería natural y la lotería social-, son moralmente irrelevantes para decidir sobre la distribución de bienes sociales primarios, entre ellos, la riqueza y el ingreso. Así, este principio resuelve, al menos teóricamente, el problema de los "privilegios naturales" al sostener no sólo su irrelevancia moral, sino también al afirmar, más radicalmente, que los talentos son parte de un acervo común. El principio rawlsiano adopta una visión de prioridad cuando estipula que los mayores ingresos de los más productivos están permitidos *si, y sólo si*, al mismo tiempo *mejoran* la situación inicial de los menos productivos (En una lectura más generosa, sólo exige que la situación de los peor situados *no empeore* a causa de las desigualdades permitidas). Por otra parte, siguiendo la interpretación de G.A. Cohen, una lectura laxa del principio de Rawls avala desigualdades que traicionan su propio punto de partida. Leído en forma estricta, en cambio, no permite ninguna desigualdad y exige una distribución que a un mismo tiempo anula las contingencias naturales y sociales, y es superior a la igualdad inicial sin dejar de ser igualitaria. Interpretado en forma estricta y teniendo en cuenta sus implicaciones más radicales, el Principio de Diferencia demanda no sólo instituciones justas, sino también un *ethos* social que impida que los más talentosos extorsionen al resto de la comunidad y se nieguen a contribuir al máximo de sus capacidades en ausencia de incentivos materiales.

En suma: el Principio de Diferencia supera al Principio de Contribución porque, en su versión estricta, resuelve el problema de las desigualdades generadas por los "privilegios naturales". Al estar pensado para un escenario de abundancia y egoísmo moderados, puede aplicarse en una sociedad en transición hacia el comunismo pleno. Y aunque se trata de una expresión del pensamiento normativo liberal, nada impide proponerlo como guía de políticas para la fase inferior del comunismo, toda vez que el mismísimo Marx sostiene que recién en la fase superior podrá superarse "el estrecho horizonte del derecho burgués".

Con todo, el principio rawlsiano, incluso en la interpretación estricta de Cohen, adolece de un problema fundamental. Puesto que la teoría de Rawls distribuye "bienes sociales primarios", deja sin compensar las desventajas en bienes primarios naturales y, fundamentalmente, nada dice respecto de *las necesidades* como base para una norma distributiva. Con muy buenas razones, Amartya Sen acusará a Rawls de estar aferrado a una suerte de "fetichismo" respecto de los bienes primarios. En efecto, Rawls se preocupa en exceso por lo que las personas *tienen* y no por lo que las personas *pueden hacer con lo que tienen*. En cambio, la perspectiva marxiana de las necesidades incluye tanto el bien-estar básico (lo que se tiene) y la agencia de autorrealización (lo que uno es capaz de hacer). Por lo tanto, dadas ciertas circunstancias que por ahora sólo podemos entrever, el Principio de Diferencia puede y debe ser superado por el Principio de Necesidades. Y esta superación se erige sobre las ventajas y los defectos del principio rawlsiano. El *ethos* igualitario que demanda el Principio de Diferencia estricto, por ejemplo, es una condición necesaria para el Principio de Necesidades. Lo mismo puede decirse respecto de uno de los bienes primarios rawlsianos: las bases sociales del auto-respeto. Pero como el Principio de Diferencia no contempla adecuadamente las necesidades individuales, no está a la altura de sus promesas; es decir, se queda corto, al concentrarse sólo en los bienes primarios.

Sin embargo, si reemplazamos la métrica rawlsiana de los bienes primarios por la noción de necesidades como capacidades (Sen,) o como agencia de autorrealización (White), el Principio de Diferencia deriva en el Principio de Necesidades. De este modo, habremos respetado la jerarquización de principios distributivos marxianos con un refinamiento normativo capaz de orientar más adecuadamente las políticas sociales. El Principio de Necesidades es, igual que el Principio de Diferencia en su versión estricta, inmune a las contingencias naturales y sociales; no permite desigualdades injustificadas, no reconoce la "necesidad" de incentivos basadas en la mala disposición de los talentosos puesto que el trabajo es una "necesidad vital" y busca compensar las desventajas naturales, ya que su métrica es precisamente la de las necesidades en sus dimensiones de bien-estar básico y autorrealización.

El Principio de Necesidades emerge en el análisis de la transición desde la fase inferior a la fase superior del comunismo. Como hemos señalado, Marx no quiso elaborar un panorama exhaustivo de la sociedad del porvenir. "No preparo recetas para las cocinas del futuro", dijo alguna vez. Sin embargo, el principio de

justicia que regula la vida social en el comunismo, el Principio de Necesidades, está claramente expresado en la *Crítica del Programa de Gotha*. Escribe Marx:

> "En una fase superior de la sociedad comunista, luego de que la esclavizante subordinación del individuo a la división del trabajo y, consecuentemente, la antítesis entre el trabajo mental y el trabajo físico, han sido eliminadas; luego de que el trabajo no es un medio de vida sino la primera necesidad vital; después de que las fuerzas productivas se han incrementado con el integral desarrollo del individuo, y todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyen más abundantemente- recién entonces puede cruzarse en su totalidad el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad inscribir en sus pancartas: *de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad*" (Marx, 1973a: 425).

Aquí están claramente presentadas las condiciones necesarias y suficientes para la aplicación del Principio de Necesidades. La fase superior del comunismo supone: la superación de la división del trabajo, la elevación del trabajo a la categoría de "primera necesidad vital", un desarrollo de las fuerzas productivas coincidente con el desarrollo integral de los individuos, y una abundancia creciente como producto de la cooperación social. En consecuencia, circunstancias objetivas más benignas (mayor pero no ilimitada abundancia) sumadas a circunstancias subjetivas adecuadas (individuos desalienados y cooperativos) permiten la superación del "estrecho horizonte del derecho burgués". Las circunstancias de justicia subjetivas y objetivas se combinan, se limitan mutuamente, sin subordinarse unas a otras. Inscrito en las pancartas de la nueva sociedad, el Principio de Necesidades exige que cada quien se esfuerce tanto como pueda y reciba tanto como necesite. Coexisten aquí, armónicamente, las dimensiones explicativas y normativas. No hay una derivación caprichosa del ser al deber ser de las cosas. Las condiciones descritas hacen posible la justicia comunista, la exigen, pero no la tornan inevitable. El principio distributivo se encuentra asociado a un *ethos* cooperativo de individuos "integralmente" desarrollados. Estructura y agencia interactúan para hacer posible el comunismo.

Las necesidades humanas, como vimos, no son fijas; cambian históricamente. Sin embargo, la naturaleza flexible de las necesidades "no descalifica la capacidad para satisfacer necesidades como un criterio pertinente de justicia, pero la hace difícil de aplicar en la práctica [...] De modo que la referencia a las necesidades nos hace mirar en la dirección correcta, pero a veces, lo que vemos está un tanto fuera de foco" (Cohen, 1998: 59). Es obvio que la distribución según las necesidades es una empresa difícil. Pero esta verdad del sentido común no tiene por qué restarle fuerza normativa al principio de justicia comunista. Que las necesida-

des nos hagan “mirar en la dirección correcta” ratifica que el marxismo, tal como lo entiende el Che, es una guía para la acción. Más aún; cuando Marx toma del revolucionario francés Louis Blanc el *slogan* “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”, lo imagina inscrito en las triunfales pancartas que inauguran el tiempo de la sociedad comunista. Esta imagen permite afirmar que la consigna no es un elemento decorativo, sino una prescripción para la vida social.

Sin embargo, hay quienes sostienen que el Principio de Necesidades no expresa un ideal igualitario ni tiene fuerza normativa. Agnes Heller, por caso, opina que “la distribución según las necesidades, contrariamente a la distribución según el trabajo, supera tanto la igualdad como la desigualdad” (Heller, 1986: 149). En un sentido similar, Allen Wood afirma que en el comunismo “no se trata igualmente a las personas desde ningún punto de vista, sino que por el contrario se considera a las personas individualmente, cada una con un conjunto diferente de necesidades y capacidades” (Wood, 1989: 176). Estas perspectivas tratan al Principio de Necesidades como la *descripción de un estado de cosas* derivado de la abundancia material ilimitada. Pero si se supone una abundancia moderada, la distribución comunista tiene inequívoco carácter normativo. Al respecto, Callinicos aclara que a pesar de su fuerte aversión hacia el discurso moral, Marx no rechaza plenamente la idea de igualdad, sino que propone, en efecto, un igualitarismo complejo (Callinicos, 2000: 29). En realidad, la distribución según las necesidades constituye un principio de igualdad moral ya que las necesidades de todos los individuos cuentan por igual aunque la distribución efectiva de recursos pueda ser desigual (Kymlicka, 1997: 163). Así, una vez superada la desigualdad estructural del capitalismo (la desigualdad de clases), es posible pensar en alguna forma de igualdad compleja que tenga como centro a la distribución según las necesidades.

Una propuesta relevante en este sentido es la que ha desarrollado el economista y filósofo indio Amartya Sen, cuya teoría igualitaria, de algún modo, coincide con la reconstrucción del sistema de necesidades propuesto por White (ver 4.1). La satisfacción de las necesidades humanas, desde la perspectiva de Sen, no demanda simples bienes primarios rawlsianos. Tampoco puede medirse a través de funciones de utilidad, es decir, a través de estados mentales subjetivos de bienestar. Dice Sen:

> “Los bienes primarios [de Rawls] sufren de un *handicap* fetichista ya que se concentran en los bienes, y aunque la lista de bienes está especificada en un modo amplio e inclusivo, comprendiendo derechos, libertades, oportunidades, ingreso, riqueza, y las bases sociales de auto-respeto, todavía están asociados a cosas bue-

nas y no a lo que estas cosas buenas hacen a los seres humanos. La utilidad, por otro lado, se concentra en lo que estas cosas hacen a los seres humanos, pero usa una métrica que pone en foco no las capacidades de las personas sino sus reacciones mentales [...] *Lo que está en juego es la interpretación de las necesidades en la forma de capacidades básicas*. Esta interpretación de necesidades e intereses está a menudo implícita en la demanda de igualdad. Este tipo de igualdad la llamaré 'igualdad de capacidades básicas'" (Sen, 1998: 484).

La idea central de Sen es que las personas no necesitan solamente cosas (bienes primarios) ni tampoco satisfacciones en tanto estados mentales agradables (utilidad). Las necesidades humanas se comprenden mejor como "capacidades básicas", es decir, como una combinación de funcionamientos. Los funcionamientos son "partes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir". A su vez, "la *capacidad* de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr". En consecuencia, la vida humana es vista como "una combinación de varios 'quehaceres y seres', en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos" (Sen, 1996: 55). En otras palabras, no importa sólo el alimento, sino la capacidad de estar bien nutrido; no importa sólo tener acceso a medicamentos, sino la capacidad de gozar de buena salud; no importa sólo disponer de libros, sino de la capacidad de leer, etcétera. Del mismo modo, no sólo se es libre al gozar de autonomía, sino también al estar libre de hambre, libre de enfermedades, libre de ignorancia, etcétera.

Desde el enfoque de capacidades básicas, Sen articula cuatro dimensiones para evaluar el bien-estar humano, combinando, logros, bien-estar, libertad y agencia. Así, una distribución igualitaria debería considerar los siguientes criterios: 1) logro de bien-estar, 2) logro de agencia, 3) libertad de bien-estar, y 4) libertad de agencia (Sen, 1996: 61). La idea de logro incluye funcionamientos, capacidades y, por supuesto, recursos. De este modo, como dice Callinicos,

"*el objetivo de la distribución diferenciada es la de lograr igual trato*. La crítica de Marx al principio de contribución debe ser entendida no como un rechazo de todos los principios de igualdad sino como *un rechazo de este principio* por ser insuficientemente igualitario, y como una demanda por un principio refinado que tenga en cuenta todas esas diferencias por las cuales los individuos deben ser compensados. El Principio de Necesidades puede ser concebido como un principio más refinado. Sen interpreta el argumento de Marx en esta línea, diciendo que éste 'enfocaba su atención en las necesidades para interpelar nuestras múltiples diversidades, incluyendo las diferencias en necesidades'" (Callinicos, 2000: 82).

Por lo tanto, la igualdad de capacidades básicas propuesta por Sen puede ser vista como una concepción congruente con la igual satisfacción de necesidades tal como aparece en la obra de Marx. Porque ya no se trata de concebir a las necesidades como algo pasivo que puede ser satisfecho mediante ciertos recursos, sino que las necesidades, en tanto capacidades básicas, involucran un componente activo, un hacer de las personas a partir de ciertos recursos. En pocas palabras; no se necesitan sólo "cosas", sino la capacidad de operar con y sobre las cosas. Además, el ejercicio de las habilidades procura los medios para la satisfacción de necesidades, pero al mismo tiempo, dicho ejercicio es en sí mismo una actividad creativa, es el trabajo concebido a la vez como deber y como "necesidad vital". No estamos diciendo que Marx y Sen piensan exactamente lo mismo. Pero ningún marxista serio puede negar que la concepción de Sen viene a ofrecer una especificación aceptable de los trazos gruesos del principio marxiano.

Según ciertos autores, Marx pronosticaba un futuro de abundancia plena en el cual la justicia se convertiría en algo superfluo. En este escenario, la distribución de recursos, bienestar o capacidades sería innecesaria, ya que la plenitud de las fuerzas productivas removería las denominadas circunstancias de justicia (Rawls, 2000: 263; 2008: 370; Cohen, G.A., 1990: 37). Quienes leen a Marx de esta manera, de un modo simplemente descripcionista, le asignan una excesiva confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas y una subestimación del papel de la agencia colectiva en la transformación social. Visto de esta manera, Marx sólo estaría describiendo un futuro estado de cosas que sobrevendría por medio del desarrollo de las fuerzas productivas. Desde luego que hay alguna evidencia textual para justificar esta lectura, pero esto no quiere decir que haya sido su idea más acabada sobre la cuestion.

Si bien es cierto que Marx pensaba que el capitalismo *sentaría las bases* para una mayor abundancia, el propio capitalismo se ha ocupado de hacer añicos esas expectativas, muy razonables en el siglo XIX. En los últimos años, ha surgido con dramático vigor la noción de límite: hay límites psíquicos, biológicos y, sobre todo, ecológicos. Luego, si los ecologistas tienen razón, el proyecto marxiano de reconciliar hombre y naturaleza está seriamente amenazado por la casi irreversible destrucción sembrada por las fuerzas productivas capitalistas. Así, el socialismo ya no es sólo una "promesa de liberación", sino también una "cuestión de supervivencia" (Doyal y Gough, 1994: 56)[40]. Como dice Terry Eagleton, "no hace

---

[40] Interesantes análisis contemporáneos sobre la relación entre marxismo y ecología pueden hallarse en O'Connor, J. 1988: 11-13; 1991: 119-135; Löwy, M. 2003; Callinicos, A. 2003a: 44-50; y Altvater, E. 2006.

falta el socialismo para que colapse el capitalismo, sólo hace falta el capitalismo mismo. El sistema es ciertamente capaz de cometer un haraquiri. Pero *sí* hace falta socialismo, o algo parecido, para que el sistema pueda ser derribado sin que nos arroje a todos a la barbarie" (Eagleton, 2006: 470). Esta misma preocupación por el límite aparece en los más recientes escritos de Agnes Heller. Esta autora, si bien ya no lamenta la cuantificación de las necesidades en el capitalismo, se muestra preocupada porque "la supercuantificación de las necesidades va ahora desbocada; sabemos que hay límites y aún así, la búsqueda de la cantidad va *ad infinitum*. La modernidad es débil en espiritualidad; no se han creado nuevas necesidades espirituales, y las viejas son despreciadas" (Heller, 1986:120).

A esta altura, resulta evidente que la abundancia es una noción relativa. Relativa, por un lado, al desarrollo de las fuerzas productivas, y, por otro, al sistema de necesidades. Pero estas dimensiones variables se mueven dentro del estrecho límite de la disponibilidad de recursos a escala planetaria. Si en la actualidad se intentara que cada individuo alcance el nivel de consumo del denominado Primer Mundo, los recursos naturales se agotarían en un breve lapso. De allí que la noción de abundancia sea central para determinar si la distribución de acuerdo a las necesidades es normativa o una mera descripción de un estado de cosas. Dada una abundancia sin límites, la justicia es superflua y la distribución según necesidades es apenas la descripción del estado de cosas. Una moderada abundancia revela la persistencia de circunstancias de justicia objetivas; por ende, la distribución comunista es una norma de justicia. En este sentido, Cohen considera que, según una extendida interpretación, la igualdad marxista, especificada por el Principio de Necesidades, "se basa en la premisa de que el progreso industrial llevará a la sociedad a una situación de abundancia tal, que será posible satisfacer lo que cada uno necesita para llevar una vida de rica realización [...] Un (supuestamente) inevitable futuro de abundancia era una razón para *predecir* la igualdad. La persistente escasez es ahora una razón para *demandarla*" (Cohen, 1995b: 10). El socialismo se ha convertido, hoy más que nunca, en una cuestión de supervivencia.

Ahora bien; si se descarta la idea de abundancia ilimitada en la sociedad comunista y se la reemplaza por una más sobria y realista perspectiva de escasez moderada, la distribución de acuerdo a las necesidades adquiere el carácter normativo de un principio de justicia. Es que las necesidades pueden y deben ser atendidas incluso en ausencia de plenitud material. Recordemos, por caso, las deducciones que manda realizar el Principio de Contribución, para satisfacer

necesidades económicas y necesidades comunes de la sociedad. Estas deducciones indican que la distribución de acuerdo a las necesidades ya está operando en la primera fase del comunismo, pero no se aplica a la distribución individual de bienes de consumo. En otras palabras, el Principio de Necesidades es la principal guía para la política distributiva, incluso -aunque en forma limitada- durante la primera fase del comunismo. Pero recién cuando se alcanza un mayor nivel de abundancia, la riqueza social puede ser distribuida estrictamente en función de las necesidades individuales. La creciente abundancia permite cruzar el estrecho horizonte del derecho burgués (Principio de Contribución o Principio de Diferencia), y este proceso es gradual y consciente.

Es bastante habitual que el Principio de Necesidades se analice sólo desde su segunda cláusula, es decir, poniendo el acento en que cada quien reciba según sus necesidades. Pero esta norma tiene una precondición ineludible: que cada quien contribuya de acuerdo a sus capacidades. Esta primera cláusula -como vimos en 2.4- ha sido descrita por White como "Condición de Contribución Laboral" (CCL), y ya está presente en el Principio de Contribución. La obligación de que todos los que puedan hacerlo compartan igualitariamente las cargas del proceso productivo no puede ser separada de la cláusula propiamente distributiva. La CCL, como herramienta crítica al capitalismo y como regla del socialismo, otorga a la reciprocidad un carácter claramente normativo. En este sentido, White explica:

> "[El Principio de Necesidades] está formulado por Marx de tal manera que sugiere un vínculo entre los derechos económicos y la realización de trabajo. El slogan 'de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad' puede ser leído como estableciendo, al mismo tiempo, un derecho a compartir los beneficios económicos de la cooperación social en proporción a las necesidades y, una obligación correspondiente de contribuir a la generación de estos beneficios en proporción a las habilidades de cada uno. La justicia comunista, así entendida, contiene una norma de *reciprocidad* y [...] esto no es una concesión residual a las irracionalidades del 'derecho burgués' sino un lógica consecuencia de estar comprometido con la igual satisfacción de necesidades" (White, 1996: 100).

Esta norma de reciprocidad que Marx prescribe en sus escritos tardíos puede hallarse también en el *Manifiesto Comunista,* donde afirma que "el lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos" (Marx y Engels 1998: 67). En suma, el lema inscrito en las pancartas no es una expresión que anuncia la llegada de

la abundancia y, con ella, la superación de las circunstancias de justicia; al contrario, establece la norma por la cual dicha justicia será alcanzada. Al respecto, Norman Geras interpreta: “Marx obviamente considera la necesidad y el esfuerzo como criterios de distribución moralmente más apropiados [y] más justos que los atributos individuales [...] Que Marx piense que el Principio de Necesidades es menos formalista, más concreto y más exactamente ajustado, moralmente, a la especificidad individual de cada persona, que el principio al cual suplanta, no deshace su generalidad como principio normativo” (Geras 1990: 231). Más aun, “‘a cada quien según su necesidad’ es al mismo tiempo un principio de igualdad moral y -si interpretamos la noción de ‘abundancia’ comunista en una forma realista- una norma de justicia distributiva” (Geras 1998: 276). Pero la norma es apenas una guía general para las políticas que la harán efectiva. Es preciso traducirla en mecanismos institucionales concretos.

Un asunto clave radica en identificar quiénes y cómo deciden cuáles son las necesidades cuya satisfacción se garantiza mediante el principio de justicia comunista. Si nos remitimos a la clasificación de Agnes Heller, vemos que en el comunismo operan las necesidades necesarias (incluida la participación en el proceso productivo) y la necesidades libres (necesidades superiores de autorrealización). Esta autora se pregunta quién y cómo decidirá sobre la distribución de las capacidades productivas y, en consecuencia, del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de bienes dentro del “reino de la necesidad”. Su respuesta -insatisfactoria a nuestro entender- es que la decisión será tomada por los productores asociados mismos; y como cada individuo expresa las necesidades del género humano, no habrá conflictos significativos. Más aún, Heller anticipa un escenario en el cual no habrá sistema de Derecho, ni instituciones, ni política. Quizá esto pueda aceptarse a la luz de la predicción de abundancia plena y extinción del Estado. Pero es difícil pensar que en un contexto de abundancia moderada no vayan a existir demandas competitivas que exijan algún mecanismo capaz de resolver este tipo de conflictos, por pequeños que sean. Ahora; si se acepta que habrá instituciones en el comunismo, de inmediato surge el problema de determinar si éstas deberán recurrir a la coerción para poner en práctica el Principio de Necesidades.

Va de suyo que el eventual uso de la coerción, en este caso, supone la existencia de mecanismos decisorios democráticos, indispensables para la legítima distribución de las cargas y los beneficios sociales. Con todo, frente al argumento democrático, puede objetarse que la forma directa y mayoritaria que Marx tenía

en mente puede vulnerar derechos individuales e instaurar una suerte de paternalismo opresivo. Si bien se admite que Marx nunca pensó en la satisfacción de *todas* las necesidades sentidas por los individuos, sino en las necesidades capaces de pasar algún *test* de "racionalidad y razonabilidad", el problema radica en quién y cómo determina cuáles son tales necesidades objetivas. Para autores como Wojciech Sadursky, existe el riesgo de que se imponga un tipo ideal de persona y que la razonabilidad de las necesidades sea fijada por algún grupo que se atribuye la capacidad de identificar los "verdaderos" intereses y necesidades de los individuos, a quienes -a menos que alcancen el modelo ideal- se considera como malos jueces de sus propias necesidades. Este grupo, supuestamente dotado de la sociabilidad ideal, pretendería decirle a los demás que, aunque parezca lo contrario, lo que se determina con independencia de su parecer *es* en realidad lo que cada individuo desea o necesita. "Hay una gran diferencia entre decir que debemos hacer por ti lo que no quieres y decir que hacemos lo que tú quieres y necesitas sin saberlo" (Sadurski 1983: 428).

Dado que la inquietud de Sadurski expresa muy razonables reservas sobre el uso de la coerción y la eventual emergencia de una élite que se autoproclama sabedora de las "verdaderas" necesidades de todos, es preciso considerar la posibilidad de un modelo institucional que realice la igualdad comunista de manera no-coercitiva. Al respecto G.A. Cohen sostiene que, desde una óptica estrictamente marxiana, "(la fase superior) del comunismo se caracteriza por una distribución igualitaria que se logra sin la (amenaza de) fuerza" (Cohen, 1995b: 127). El comunismo equivale, entonces, a una forma de "igualdad radical sin coerción" que, en la versión preferida por Cohen, se denomina "igualdad voluntaria". La pregunta que articula la reflexión del filósofo canadiense no se refiere a si la igualdad sin coerción *es* posible sino a *cómo sería* posible. Hay por lo menos tres respuestas que merecen ser consideradas. En primer lugar, si a Marx se lo interpreta como campeón de un productivismo sin límites, la solución es sencilla: la abundancia evitará las demandas competitivas entre individuos y por ende no habrá espacio alguno para la coerción. Sin embargo, esto es, en palabras de Cohen, un optimismo "pre-verde" que contrasta con la idea ya apuntada de que es improbable en la actualidad sostener el nivel de consumo de los países más desarrollados sin agotar de modo fulminante los recursos planetarios. Para Cohen, Marx era pesimista respecto de las consecuencias sociales de una situación inferior a la abundancia plena y por ende, para poder predecir la superación del capitalismo, debía confiar en un fabuloso desarrollo de las fuerzas productivas; es decir, en una solución

tecnológica. No obstante, también es cierto que hay pasajes en que Marx adopta una visión mucho más mesurada respecto de la abundancia material y afirma la perdurabilidad del "reino de la necesidad". En segundo término, quienes niegan la predicción de total abundancia suelen asociar la falta de conflicto en el comunismo al cambio en las motivaciones y en la psicología moral, esto es, a la creación del "individuo social" dotado de un altruismo absoluto. Este abrupto giro hacia el plano subjetivo es el que atemoriza a autores como Sadurski. Se trata de una exageración de la sociabilidad, muy claramente expresada por el jurista soviético E.B. Pashukanis, quien pronosticaba una "persona social del futuro, que sumerge su *ego* en lo colectivo y encuentra la mayor satisfacción y significado de la vida en este acto" (en Cohen 1995b: 134). Cohen encuentra este grado de socialización "extravagante", puesto que si la igualdad de satisfacción de necesidades supone la anulación de la individualidad, se colapsa otra vez en una caricatura de la igualdad al equiparársela con la "uniformidad".

Así, quedan expuestos dos posibles mecanismos por medio de los cuales el conflicto de intereses quedaría superado: por un lado la abundancia absoluta, y por otro lado la socialización extrema que cambia radicalmente el sistema de motivaciones y necesidades. Pero ambos caminos suponen la superación de las circunstancias de justicia; ambos caminos colocan al comunismo más allá de la justicia. La tercera respuesta a la pregunta de *cómo sería posible* la igualdad radical sin coerción sitúa al comunismo dentro de las circunstancias de justicia. La *igualdad voluntaria*, solución preferida por Cohen, resulta de una combinación de virtudes personales y abundancia moderada; es decir, en una amalgama de elementos subjetivos y objetivos. Dice Cohen:

> "Pienso que no es utópico hablar de un nivel de abundancia material tal que, si bien es bajo para eliminar los conflictos de intereses, es suficientemente alto para permitir su resolución sin coerción y en favor de la igualdad. Nótese que no tengo en mente sólo un viejo compromiso pacífico entre diferentes demandas. Estoy hablando de una resolución de conflictos *igualitaria* sin coerción, y concibo que esa solución es posible cuando y porque la gente actúa desde la creencia en la justicia igualitaria, la cual, siendo las condiciones materiales favorables, demanda sólo algunos y no heroicos sacrificios de sus intereses particulares. Proyecto tal sociedad como posible no porque piense que la gente podría ser *enteramente* justa, y por lo tanto preparada para sacrificar sus intereses en cualquier grado, en cualquier circunstancia, como lo demandara la virtud de la justicia, sino porque podría ser *suficientemente* justa deseando sostener una distribución igualitaria, en condiciones de abundancia moderada. Esta es mi solución al problema de cómo la igualdad voluntaria sería posible" (Cohen, 1995b: 128, énfasis en el original).

La igualdad voluntaria no elimina totalmente la necesidad de normas coercitivas, pero se supone que dichas normas nunca serían aplicadas ya que los individuos son "suficientemente justos" como para convertir dicha coerción en una formalidad. En otras palabras; en una sociedad donde se efectiviza la igualdad voluntaria las personas actúan desde su creencia en la igualdad y no necesitan que se apliquen las normas que exigen una distribución igualitaria. Pero dichas normas existen, sobre todo como afirmación del derecho a la igualdad.

Si bien la visión de Cohen logra equilibrar los extremos de la abundancia total y la sociabilidad absoluta, su respuesta no presenta ningún esquema institucional concreto para la implementación de la igualdad voluntaria. Norman Geras, por su parte, avanza con una tesis apenas un poco más detallada. En primer lugar, reduce el universo de necesidades a aquéllas que revisten el carácter de "razonables"; es decir, aquéllas que no dependen de la predicción de abundancia ilimitada, ni de una noción de necesidades crecientes hasta el infinito. Pero el problema institucional persiste. ¿Quién dice cuáles son las necesidades razonables? Geras evalúa dos posibles respuestas. Primero: puede pensarse que la "razonabilidad" será definida e impuesta coercitivamente por alguna forma de Estado. Segundo: que la necesidades razonables resultarán de una coordinación espontánea. Ninguna de estas opciones se adecua a la mejor interpretación de la obra de Marx. En consecuencia, Geras se inclina por una tercera alternativa: "aunque no pueda haber [...] una armonía entre las necesidades individuales, y aunque éstas puedan potencialmente, de vez en cuando, entrar en conflicto, habrá normas sociales, incluyendo las normas distributivas que la gente aceptará más o menos voluntariamente" (Geras, 1990: 264). Se advertirá que la posición de Geras es muy similar a la de Cohen, ya que admite que habrá conflictos en torno de las necesidades y que la igualdad será "más o menos" voluntaria. El mecanismo de deliberación colectiva resulta entonces decisivo. "Aunque el Estado, en el sentido marxista del término, desaparece, *las instituciones públicas en las cuales la comunidad delibera colectivamente y decide los asuntos comunes todavía existirán*; y aunque el trabajo se haya convertido en la 'primera necesidad vital', todavía existirá el 'reino de la necesidad'" (Geras, 1990: 264). La extinción del Estado no autoriza a afirmar la anarquía ni un orden espontáneo. Puede evitarse el uso de la coerción, pero las normas no pueden ser abolidas por completo. En palabras de Jon Elster: "debemos asumir que el estadio final del comunismo tiene algún tipo de *estructura*; no es simplemente una tierra de leche y miel en la cual las fuentes de la riqueza fluyen

tan abundantemente que los problemas de asignación de recursos, coordinación de actividades y distribución de bienes nunca se presentan" (Elster, 1998: 453).

Según Elster, los escritos de Marx contienen al menos tres modelos posibles de organización: el primero se basa en una reciprocidad simple, según la cual cada quien ofrece su producto para disfrute propio y de los otros. Pero este sistema se parece demasiado a una sociedad artesanal y no se compadece con el desarrollo industrial de las fuerzas productivas. El segundo modelo es la planificación centralizada, el cual tendría la virtud de evitar la anarquía e irracionalidad del capitalismo. No obstante, dicha planificación se daría de bruces con las ideas de autorrealización y autonomía tan caras al propio Marx. Finalmente, queda la posibilidad -preferida de Elster- del socialismo de mercado en el cual existen firmas (cooperativas) de trabajadores que intercambian sus productos en el mercado, sin que exista planificación centralizada ni producción basada en la reciprocidad a escala individual (Elster, 1998: 453 y ss.). Según Elster, si bien este modelo parece compatible con el ideal de autorrealización, es difícil saber en qué medida será compatible con la satisfacción de las necesidades necesarias a menos que existan fuertes mecanismos de regulación que eviten los problemas del mercado capitalista.

Hay un cuarto modelo, no contemplado por Elster, que puede resolver tanto los problemas de la centralización absoluta cuanto las amenazas de retorno al capitalismo inherentes al socialismo de mercado: la planificación democrática. Uno de los más recientes aportes programáticos en este sentido ha sido planteado por Alex Callinicos, quien sostiene la necesidad de planificación socialista y democrática: "por planificación socialista entiendo un sistema económico donde la asignación y uso de recursos están determinados colectivamente sobre la base de procesos de decisión democráticos en los cuales el principio de mayoría es central" (Callinicos, 2003: 122). Tras enfatizar que la economía de mercado y la sociedad capitalista son cualquier cosa menos democráticas, este autor señala que una alternativa factible "reside en una economía planificada; no en las imposiciones verticales desde el centro, sino en relaciones descentralizadas, horizontales entre productores y consumidores" (Callinicos, 2003: 125). No es éste el lugar para presentar los mecanismos propuestos por Callinicos: baste señalar que adhiere en líneas generales al sistema de "planificación participativa mediante coordinación negociada" desarrollado por Pat Devine (2002). Por supuesto que este sistema demanda, ante todo, que los medios de producción -los recursos productivos impersonales- pasen a ser propiedad social. Luego, "una vez que los intercam-

bios de mercado han sido sistemáticamente subordinados a procesos de decisión democráticos *guiados por reclamos de necesidades* [...] incluso si los precios y el dinero siguen jugando un rol como mecanismos convenientes de contabilidad, tiene poco sentido llamar economía de mercado al sistema resultante. Los males del capitalismo sólo pueden ser superados si, en vez de rescatar al mercado, se lo reemplaza" (Callinicos, 2003: 132).

En definitiva, la totalidad de las necesidades que serán satisfechas en la sociedad de los productores asociados no pueden determinarse de antemano, sino a través de mecanismos decisorios participativos, democráticos y públicos. Que el carácter político del poder -su función de opresión de una clase sobre otra- haya sido abolido no implica la evanescencia de todo tipo de coerción.

> "El reemplazo del 'gobierno de las personas' por la 'administración de las cosas', una noción desarrollada originalmente por Saint Simon, no involucra la utópica creencia de que el comunismo no tendrá lugar para la coerción. Sugiere, en cambio, que con la abolición de las clases la principal fuente de conflicto social será removida, de modo que no habrá necesidad de una 'fuerza represiva especial'. Obviamente, habrá muchos asuntos sobre lo cuales los productores asociados podrían disentir -fuentes de energía, estilos de arquitectura, métodos de crianza de niños. Pero sin las presiones materiales producidas por la explotación de clases, estos conflictos pueden ser resueltos democráticamente, a través del debate y la decisión mayoritaria. Donde algunos individuos rechazaran el resultado de estos procedimientos, cualquier compulsión necesaria consistiría en la acción de los productores asociados mismos, no la de un aparato militar-policial especial" (Callinicos, 1996: 199).

La coerción en el comunismo existe, aunque se trata de una coerción legítima surgida de procedimientos auténticamente democráticos. En el mejor de los casos, será apenas una formalidad, como vimos en la propuesta de igualdad voluntaria. Sólo una sociedad de ángeles podría alcanzar el grado cero de coerción. En este mismo sentido, Boron sostiene: "en la medida en que avance la constitución de la nueva sociedad, otro tanto avanzará el proceso de extinción estatal. Que no significa, como insinúa Weber, la desaparición de la administración pública ni que la vida social retroceda a formas anárquicas o caóticas de existencia, sino simplemente que la comunidad reasume el gobierno de sí misma, revirtiendo la expropiación de que fuera objeto con la primera aparición, aún en su forma más primitiva, de la sociedad de clases" (Boron, 2000a: 313). Dueña de sí misma, la sociedad puede permitirse un florecimiento de las diferencias que la enriquecen sin la amenaza de que tales diferencias sean nuevas fuentes de desigualdad. El

Principio de Necesidades demanda hombres nuevos, ricos en necesidades; los hombres nuevos hacen posible el comunismo.

4.3 El Hombre Nuevo

El Che construye el socialismo desde una perspectiva de futuro. Nunca pierde de vista el horizonte deseable, posible y realizable del comunismo. Su imaginación utópica le permite delinear los rasgos de la buena sociedad y establecer políticas congruentes con el fin perseguido. Así, el Hombre Nuevo guevariano corresponde estrictamente a la visión marxiana del "hombre rico en necesidades". No se trata del producto de una desalmada ingeniería social, sino de un sujeto que se construye en el proceso de transición hacia la fase superior del comunismo. Si se abandona la visión de superabundancia y de hipersocialización que ahoga la individualidad, el Hombre Nuevo puede entenderse como resultado de una base material suficiente y un profundo cambio de conciencia. Una sociedad constitutivamente justa exige instituciones justas y hombres justos; es decir, normas basadas en el Principio de Necesidades, y hombres nuevos.

El concepto del Hombre Nuevo es una de las contribuciones más originales, audaces y polémicas de Guevara al pensamiento marxista. Parafraseando a Adolfo Sánchez Vázquez, puede decirse que así como el Che es inconcebible sin el socialismo, y el socialismo de Marx y Lenin es inconcebible sin el Che, también el socialismo del Che es inconcebible sin la idea del Hombre Nuevo. En este sentido, Roberto Fernández Retamar señala: "si el Che discute sobre la ley del valor, sobre el peligro del burocratismo, sobre las condiciones del joven comunista, sobre la construcción del partido, ese hilo, 'el del hombre nuevo', recorre sus preocupaciones" (en Löwy 2001: 28). Michael Löwy, en tanto, sostiene que el Hombre Nuevo "como fin último, como estrella polar de la revolución socialista, es la piedra de toque, la idea-fuerza central del humanismo revolucionario del Che, *a la luz de la cual hay que comprender todo su pensamiento político"* (Löwy,: 2001: 27-28, énfasis en el original). La presentación más contundente de la idea del Hombre Nuevo aparece en el famosísimo artículo titulado "El Socialismo y el Hombre en Cuba" (1965). Si nos ceñimos a una concepción lineal del pensamiento guevariano, podríamos sospechar -equivocadamente- que el Hombre Nuevo es un concepto que surge tardíamente, como "consecuencia" de la experiencia revolucionaria. Sin embargo, si se examinan cuidadosamente sus escritos,

puede advertirse que el Hombre Nuevo es una presuposición fundamental de toda la construcción teórica y práctica del Che.

El Hombre Nuevo suele causar cierta incomodidad. Hay quienes le asignan una raigambre netamente cristiana y resonancias mesiánicas. Otros se horrorizan ante lo que podría ser el producto de una socialización extrema; una pavorosa ingeniería social que inhibe la autonomía individual. Es difícil hallar rastros que conduzcan a estas conclusiones en la obra guevariana. Puede que, para abonar estos temores, se recurra a una frase temprana en la que el Che se refiere a la revolución como un "experimento económico y social" (Guevara, 1985b:30). Quizá sea la palabra "experimento" la que provoca escozor, pero no debe tomarse tan a la tremenda. Dicha expresión se inscribe en un discurso en el ciclo "Universidad y Revolución", en la Universidad de Oriente, en octubre de 1959 y es uno de los escasísimos ejemplos de una visión "de laboratorio" sobre el Hombre Nuevo. Más sensato es pensar que se trata apenas de un residuo de la jerga médica que aún perduraba en el lenguaje del Che.

En realidad, el enfoque sobre el Hombre Nuevo se despliega en torno a la noción de construcción y no a la de experimentación. En 1.3, apuntamos que ya en los momentos inaugurales de la Revolución, el Che comienza a hablar del surgimiento de un "nuevo tipo humano". En la apertura del curso de adoctrinamiento del Ministerio de Salud, en agosto de 1960, como se recordará, Guevara denuncia la profunda desigualdad material existente entre los habitantes de La Habana y los campesinos de la Sierra. En ese discurso, el nuevo tipo humano aparece como resultado de dos procesos independientes. En el caso de los adultos, entre los que el Che se incluye en primera persona, la construcción del nuevo tipo humano demanda un proceso de revisión crítica del pasado, un "recuento de la vida de cada uno". Este trabajo individual y reflexivo implica "archivar" lo que se sentía y pensaba en la época pasada. Dadas ciertas condiciones favorables para el bien-estar básico, los hombres viejos pueden llegar a ser hombres nuevos mediante la autocrítica y la autoeducación. El segundo proceso opera entre los más jóvenes, particularmente en la Sierra Maestra, donde los niños desnutridos, esos "auténticos hijos del hambre y la miseria en todas sus formas", a través de la escuelas colectivas, las cooperativas y los centros de trabajo, están convirtiéndose en los nuevos tipos humanos que demanda la Revolución (Guevara, 1985b 177-178). Si apelamos al sistema de necesidades reconstruido por White (ver 4.1), es evidente que el Che está pensando, ya en este momento, en la necesidad de articular el bien-estar básico y la agencia individual. Cuando habla de la "miseria

en todas sus formas", se refiere no sólo a las carencias de bien-estar básico, sino también a la carencia de capacidades, en el sentido que Amartya Sen le asigna a esta categoría. Y, desde luego, el Che también está pensando, a su manera, en la importancia de los "funcionamientos" y su relación con la libertad. Estar libre de hambre, libre de ignorancia, libre de enfermedades, son modos de ser de la libertad, aunque no es la libertad abstracta que proclama el liberalismo más ramplón.

El lenguaje sobre el nuevo tipo humano da un giro sutil en octubre 1962, cuando el Che se dirige a la Unión de Jóvenes Comunistas. En un durísimo discurso, Guevara les reprocha su falta de compromiso con los asuntos cotidianos y menos heroicos de la revolución, los amonesta por no tener una adecuada actitud frente al trabajo y condena sus tendencias al sectarismo. Tras estas recriminaciones, el Che apela a una figura más compleja para definir al Hombre Nuevo: la idea de arquetipo. Del tipo al arquetipo hay una distancia considerable. El tipo es simplemente un modelo de su especie, y tiene un carácter limitado y presente. El arquetipo, en cambio, es un modelo original y primario; tiene connotaciones normativas. El tipo se construye a partir de características observadas en la sociedad y atribuidas por el autor de una novela, por ejemplo, a un personaje que reúne dichos rasgos. Los niños de la sierra son tipos, en tanto se los observa situados en un medio real. En cambio, los jóvenes comunistas son llamados a emular un arquetipo. Los arquetipos no derivan sus características del medio social, sino que son abstracciones de fuerte carga normativa, y sirven para modelar la sociedad deseable. El Che define al nuevo *tipo* humano en base a lo que observa en la Sierra Maestra, mientras que a los jóvenes comunistas les presenta un *arquetipo* que corresponde no a la realidad presente sino a la sociedad futura. Dice el Che:

> "La Unión de Jóvenes Comunistas está directamente orientada hacia el futuro, está vertebrada pensando en el futuro luminoso de la sociedad socialista, después de atravesar el camino difícil en que estamos ahora de la construcción de una sociedad nueva, en el camino siguiente al afianzamiento total de la dictadura de clase expresada a través de la sociedad socialista para llegar finalmente a la sociedad sin clases, la sociedad perfecta, la sociedad que ustedes serán encargados de construir, de orientar y de dirigir en el futuro. [...] Hay algo que se plantea, la exigencia a todo Joven Comunista de ser esencialmente humano y ser tan humano que se acerque a lo mejor de lo humano, *que se purifique lo mejor del hombre a través del trabajo, del estudio, del ejercicio de la solidaridad continuada con el pueblo y con todos los pueblos del mundo* [...] Eso es lo que nosotros pensamos que debe ser un Joven Comunista y si se nos dijera que somos casi unos románticos, que somos unos idealistas inveterados, que estamos pensando en cosas imposibles, que no se puede lograr de la masa de un pueblo el que sea ***casi un arquetipo humano***, nosotros le tenemos que contestar una y mil veces que sí, que *sí se puede,*

que estamos en lo cierto, que todo el pueblo puede ir avanzando, ir liquidando las pequeñeces humanas como se han ido liquidando en Cuba en estos cuatro años de Revolución, ir perfeccionándose como nos perfeccionamos todos día a día, liquidando intransigentemente a todos aquellos que se quedan atrás, que no son capaces de marchar al ritmo en que marcha la Revolución cubana y tiene que ser así y debe ser así y será así, compañeros; será así porque ustedes son Jóvenes Comunistas, *creadores de la sociedad perfecta, seres humanos destinados a vivir en un mundo nuevo, donde todo lo caduco, todo lo viejo, todo lo que representa la sociedad cuyas bases acaban de destruirse habrá desaparecido definitivamente*. Para alcanzar eso, hay que trabajar todos los días, trabajar en el sentido interno de perfeccionarse, de aumentar los conocimientos, de aumentar la comprensión del mundo que nos rodea, de inquirir y averiguar, y conocer bien el porqué de las cosas y el de plantearse siempre los grandes problemas de la humanidad como problemas propios; así, en un momento dado, en un día cualquiera de los años que vienen, después de pasar muchos sacrificios [...] al fin de todo eso, un día cualquiera, casi sin darnos cuenta, habremos creado junto con los otros pueblos del mundo *la sociedad comunista, nuestro ideal*" (Guevara, 1985d: 248- 261).

Los arquetipos, por definición, son inalcanzables. Por eso el Che habla de "casi un arquetipo humano". El arquetipo y la sociedad ideal -la sociedad comunista- son metas no necesariamente asequibles, pero tienen la virtud de plantear un modelo de la buena sociedad, que es a su vez una herramienta crítica y orientadora de políticas. Los jóvenes comunistas, enfrentados al arquetipo, son llamados a desarrollar una concepción del trabajo como necesidad, la solidaridad, la autonomía a través del estudio y la comprensión de los problemas de la humanidad. Aunque suene machacoso es importante reiterar, una y otra vez, que el cambio en la orientación cultural no se origina en algún prodigio sobrenatural. Nada más extraño al pensamiento del Che. Nótese, por caso, su insistencia en el "ejercicio de la solidaridad continuada" como medio para el perfeccionamiento humano. Esta solidaridad no es altruismo puro; es una decisión consciente e informada. La interacción entre individuos, más la información proporcionada por los dirigentes, permite superar, en los hechos, la racionalidad individualista. La certeza de que el cambio es posible, además, rompe las barreras impuestas por la ideología capitalista. En consecuencia, el arquetipo humano, el Hombre Nuevo, no es un sujeto de probeta, sino un sujeto que se hace en la *praxis* revolucionaria misma.

Tras este breve recorrido por las formulaciones más tempranas del concepto de Hombre Nuevo, nos abocaremos ahora al análisis del texto fundamental sobre este tópico: el artículo "El Socialismo y el Hombre en Cuba", publicado por el semanario uruguayo *Marcha,* el 12 de marzo de 1965. Al respecto, Orlando Borrego refiere que, ya en 1966, al revisar la compilación de sus escritos y discur-

sos, el Che no duda en calificar a este artículo como su "trabajo más terminado" (Borrego, 2001: 378). Adolfo Sánchez Vázquez, por su parte, considera a esta obra como uno de los "grandes aportes del marxismo latinoamericano al marxismo mundial" (en Kohan 2003: 79). En este mismo sentido, Roberto Massari afirma que es el "producto más maduro del pensamiento del Che, en su búsqueda de justificaciones históricas para la dinámica político-revolucionaria de la sociedad de transición" (Massari, 1997: 203). Quizás no exagera Fernando Martínez Heredia cuando sostiene que le gusta comparar "a 'El socialismo y el hombre en Cuba' con el *Manifiesto Comunista*, porque [...] es el *Manifiesto Comunista* del Che, donde él expresa su madurez y su reto; el documento más ambicioso producido en América" (Martínez Heredia, 2003a).

Como es habitual, el Che no anda con muchos rodeos para entrar en una polémica. El texto que nos ocupa constituye, en primer lugar, una poderosa refutación a los detractores de la Revolución Cubana. El Che lo dice con vehemencia en los primeros párrafos. Su propósito es probar, con evidencias históricas, el error de los "voceros capitalistas", quienes piensan que la revolución, y en particular la transición, "se caracteriza por la abolición del individuo en aras del Estado" (Guevara, 1985f: 253). El Che sabe que su escrito es parte de un episodio de lucha ideológica y, por lo tanto, organiza su argumentación en clave de lucha ideológica. Así, comienza diciendo que los primeros "gérmenes de socialismo" aparecen después del asalto a La Moncada. En esta etapa, "el hombre era un factor fundamental"; "en él se confiaba, individualizado, específico, con nombre y apellido, y de su capacidad de acción dependía el triunfo o el fracaso del hecho encomendado" (Guevara, 1985f: 254). Luego, durante la etapa guerrillera en la Sierra Maestra, surge la vanguardia, movilizadora de la masa "dormida". La vanguardia genera las condiciones subjetivas para la victoria, dice el Che, en obvia alusión a la "certeza de la posibilidad del cambio" que analizáramos en 3.4. Y mientras el pensamiento de la vanguardia se va "proletarizando", persiste el individuo como "factor fundamental". El afán de luchar, la disposición a asumir los mayores riesgos y el sentido del deber son características de esta etapa "heroica", por lo cual -añade el Che- "en la actitud de nuestros combatientes se vislumbraba al hombre del futuro" (Guevara, 1985f: 254).

Tras la victoria en la lucha armada -y resueltas las disputas con los elementos burgueses que formaron parte del primer gobierno transicional- emerge con toda nitidez un nuevo sujeto social: la masa. Para el Che, se trata de un "ente multifacético" y no un conjunto de elementos uniformes y uniformizados

por el sistema; tampoco es un "manso rebaño" que sigue ciegamente a un líder carismático. Los dirigentes comprenden las aspiraciones y necesidades de la masa y se establece una relación de confianza mutua. A las masas el Che les atribuye el protagonismo en todos los episodios centrales de la Revolución, desde la Reforma Agraria hasta la victoria en Playa Girón. Reconoce, desde ya, que su insistencia en el rol político de las masas parece darles la razón a los ideólogos capitalistas que lamentan la subyugación del individuo. Sin embargo, continúa el Che, la cosa no es tan simple. La Revolución ha logrado desarrollar mecanismos de participación en la toma de decisiones cruciales y la dirigencia está expuesta en todo momento a la reprobación de sus actos por parte de la masa[41]. El Che advierte que una política de masas no es un rasgo específico del socialismo, ya que en el capitalismo se suscitan fenómenos análogos. La diferencia específica de la Revolución cubana es su carácter socialista y, en este marco, cobra un significado nuevo la participación de las masas trabajadoras. Una política de masas en el capitalismo no elimina la vigencia de la ley del valor, ese "frío ordenamiento" que rige la vida social. En el capitalismo, concluye el Che, existe una "carrera de lobos" donde sólo algunos alcanzan el éxito a expensas de los otros.

Esta visión *hobbesiana* del orden burgués sirve de introducción al punto en el que el Che comienza a desplegar su concepción del Hombre Nuevo. El hombre en el capitalismo -reflexiona Guevara- ni siquiera alcanza el estatus de hombre; es apenas un lobo. Y esto no ocurre en un estado de naturaleza hipotético; ocurre en la sociedad más compleja y sofisticada de la historia. La retórica guevariana es impecable, ya que antes de acometer la caracterización de la humanidad bajo el socialismo, se ocupa de mostrar que en el sistema precedente la vida humana es reducida a una competencia entre seres alienados y hostiles. Así, para responder a los críticos capitalistas, el Che dice que va a intentar "definir al individuo, actor de ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo, en *su doble existencia de ser único y miembro de la comunidad*" (Guevara, 1985f: 257). Entonces, para empezar a definir al Hombre Nuevo, el Che sostiene:

> "Lo más sencillo es reconocer su cualidad de no hecho, de producto no acabado. Las taras del pasado se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas. El proceso es doble, por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta, por otro, el individuo se

---

[41] Sobre los mecanismos decisorios aplicables al sector industrial, ver la detallada explicación que ofrece el Che en su artículo "Discusión colectiva, decisión y responsabilidad únicas", publicado en la revista *Trabajo,* segunda quincena, julio, 1961 (Guevara, 1985c: 191-209).

> somete a un proceso consciente de autoeducación. La nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado. Esto se hace sentir no sólo en la conciencia individual en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo, sino también por el carácter mismo de este período de transición con persistencia de las relaciones mercantiles. La mercancía es la célula económica de la sociedad capitalista; mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción y, por ende, en la conciencia" (Guevara, 1985f: 258).

Es notable la coherencia entre estos dos procesos de transformación -el de educación directa y el de autoeducación- con la visión que el Che planteara, cinco años antes, en el curso de adoctrinamiento del Ministerio de Salud. En un lustro de agitación revolucionaria, sus ideas sobre este asunto medular no han cambiado en lo sustancial. También merece destacarse su constante preocupación por la persistencia de rasgos capitalistas, esas "marcas de nacimiento" que tanto se hacen sentir en la mentalidad de las sociedades en tránsito hacia el comunismo.

Pero, aun con todas sus taras, un capitalismo altamente desarrollado genera condiciones más apropiadas para la revolución socialista. En cambio, las revoluciones en países atrasados demandan, siguiendo la tesis de Lenin, una acción consciente mucho más profunda. El trabajo alienado y, a la vez, altamente socializado, que es propio del capitalismo avanzado, está prácticamente ausente en sociedades subdesarrolladas. Las revoluciones que se encuentran en esta encrucijada, dice el Che, deben adoptar decisiones dramáticas porque carecen "de una educación completa para el trabajo social y la riqueza dista de estar al alcance de las masas mediante el simple proceso de apropiación" (Guevara, 1985f: 258). Para superar estas limitaciones, un camino posible consiste en sucumbir a "la tentación de seguir los caminos trillados del interés material, como palanca impulsora de un desarrollo acelerado"; pero así "se corre el peligro de que los árboles impidan ver el bosque". Entonces,

> "persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca, etcétera) se puede llegar a un callejón sin salida. Y se arriba allí tras de recorrer una larga distancia en la que los caminos se entrecruzan muchas veces y donde es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entre tanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia" (Guevara, 1985f: 258-259).

Para el Che, es posible (y por lo tanto, necesario) dar un gran salto, quemar etapas, pasar de formas capitalistas subdesarrolladas al socialismo, sin echar

mano de las "armas melladas" del capitalismo. Es preciso hacer tabla rasa con las categorías capitalistas y en particular con el interés material como motor del desarrollo. Aquí, otra vez, el Che recurre al argumento que utilizara durante el Gran Debate contra los defensores del Cálculo Económico. Construir socialismo con herramientas y fetiches capitalistas es una empresa quimérica, un callejón sin salida. Peor aun, es un camino que conduce a una forma de Estado proletario degenerado o de regreso al capitalismo. La eliminación del interés material como palanca impulsora del desarrollo supone un profundo cambio de conciencia, un cambio moral colectivo, ya que -como hemos argumentado- las instituciones justas no bastan. Por eso, el Che afirma:

> "para construir el comunismo, *simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo*. De allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Ese instrumento debe ser de índole moral fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estimulo material, sobre todo de naturaleza social" (Guevara, 1985f: 259).

Este fragmento echa por tierra las interpretaciones que presentan a un Che voluntarista, aferrado a la sola potencia de los factores subjetivos. En verdad, el énfasis del Che en la *simultaneidad* revela su aguda comprensión de que las circunstancias objetivas y subjetivas deben combinarse adecuadamente, que ambas se suponen mutuamente, y que del mismo modo deben articularse los estímulos morales y materiales. El Che no cifra sus expectativas sólo en el desarrollo material, ni cree que un cambio moral pueda efectuarse en el solitario dominio de la conciencia pura.

La herramienta para este cambio material y moral no es otra que la sociedad misma, convertida en una "gigantesca escuela". Esta idea no es ingenua ni reposa sobre una pueril confianza en la espontaneidad de las masas. Al contrario, supone la existencia de una muy aceitada organización que pueda convertir la *teoría de la práctica* en una *teoría práctica* (Callinicos, 1999: 209-210). Cuando el Che describe a la sociedad como una "gigantesca escuela" está, indudablemente, pensando en mecanismos formales e informales por medio de los cuales puede construirse el *ethos* social que permita prescindir, progresivamente, de las categorías y del sistema de motivaciones capitalistas. Entre los mecanismos formales, el Che incluye la "educación directa" a través de organismos estatales y del Partido. Respecto de los mecanismos informales sostiene:

> "La educación prende en las masas y *la nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito*; la masa la va haciendo suya y presiona a quienes no se han educado

> todavía. Esta es la forma indirecta de educar a las masas, tan poderosa como aquella otra [la educación directa]. Pero el proceso es consciente; el individuo recibe continuamente el impacto del nuevo poder social y percibe que no está completamente adecuado a él. *Bajo el influjo de la presión que supone la educación indirecta, trata de acomodarse a una situación que siente justa y cuya propia falta de desarrollo le ha impedido hacerlo hasta ahora.* Se autoeduca. En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas" (Guevara, 1985f: 260).

Se condensa aquí buena parte de la visión guevariana sobre la construcción del Hombre Nuevo. Vistas a la luz de las teorías contemporáneas que venimos examinando, estas líneas revelan la formidable agudeza del Che para interpretar la dinámica social de la revolución. Recordemos la definición de *ethos* según Cohen: "el ethos de una sociedad es el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus *prácticas normales y presiones informales*, son lo que son" (Cohen, 2000: 145). La educación directa que propugna el Che "prende en las masas" hasta convertirse en "hábito", en *prácticas normales*. A su vez, esta nueva actitud *presiona informalmente* sobre los miembros ideológicamente más rezagados hasta integrarlos al *ethos* predominante. Sujeto a estas presiones, el individuo advierte que sus actitudes, sentimientos y motivaciones no son coincidentes con las prácticas normales, a las cuales visualiza como "justas". Así, gradualmente, va acomodándose a las normas sociales. En este proceso simultáneo de cambio de las estructuras sociales y del *ethos* comunitario va naciendo el Hombre Nuevo. El comunismo, entonces, se realiza como *sociedad constitutivamente justa*, porque son justas sus normas y también los individuos que las sostienen voluntariamente. Desde ya que no se trata de un proceso homogéneo y hay quienes no acompañan el movimiento de masas. A éstos individuos el Che les atribuye "falta de educación" (son, por caso, los técnicos que han optado por el éxodo). El ritmo y la dirección del avance está decididamente señalado por la vanguardia, que brinda la "orientación cultural" "para la promoción de los valores que reorientan las elecciones y acciones de una persona" (Sen, 2001: 121). En palabras del Che: "las vanguardias tienen su vista puesta en el futuro y en su recompensa, pero ésta no se vislumbra como algo individual; el premio es la nueva sociedad donde los hombres tendrán características distintas: la sociedad del hombre comunista" (Guevara, 1985f: 261).

Aunque a esta altura ya es casi un lugar común insistir en la centralidad de la educación para la formación del *ethos* social, vale, a modo de ejemplo, recordar lo que Aristóteles pensaba al respecto. Traer a colación las ideas del gran filósofo

griego no es caprichoso. En el quinto manuscrito de su inconcluso “Diccionario Filosófico”, Guevara centra su atención en el pensamiento antiguo y, especialmente, en los escritos aristotélicos. Según Ariet García, el Che busca “establecer un balance sobre diferentes interpretaciones socio-filosóficas del mundo, el hombre y la sociedad” (Ariet García, 2003: 34). En la *Etica Nicomaquea,* texto que seguramente no escapó a la insaciable curiosidad del Che, Aristóteles afirma que hay dos tipos de virtudes: “la virtud del pensamiento y la virtud del carácter. La virtud del pensamiento surge y crece principalmente a través de la educación, y por lo tanto demanda experiencia y tiempo. La virtud del carácter [i.e. del *éthos*] resulta del hábito [*ethos*]; de allí su nombre ‘ética’, variación leve del ‘*ethos*’” (Aristóteles: 1985: 33/1103a20). La ética de Aristóteles no es puramente contemplativa; se edifica también en torno a la práctica de ciertas virtudes personales y sociales. Del mismo modo, la ética propiciada por el Che supone rasgos conscientes, en tanto virtudes del pensamiento, y su traducción en la *praxis* concreta, en tanto hábitos, actitudes y decisiones coherentes con los principios de justicia social. El *ethos* revolucionario, humanista e igualitario del Che se inscribe en la dinámica de conflicto dentro y entre diversos campos de la vida social, en los cuales se realizan, conservan y transforman las prácticas colectivas.

En gran medida, el Che también adhiere al argumento que Lenin desarrolla en *El Estado y la Revolución.* Como pudo observarse, es muy recurrente, en el discurso guevariano, el uso del término “hábitos” asociado al proceso educativo (ver 3.5 y 3.6.3). En este sentido, la analogía con la visión de Lenin y de Engels es indiscutible. Dice el líder bolchevique:

> “Aspirando al socialismo, estamos persuadidos de que éste se convertirá gradualmente en comunismo, y en relación con esto desaparecerá toda necesidad de violencia sobre los hombres en general, toda necesidad de *subordinación* de unos hombres a otros, de una parte de la población a otra, pues los hombres se *habituarán* a observar las reglas elementales de convivencia social *sin violencia y sin subordinación.* Para subrayar este elemento del hábito es para lo que Engels habla de una nueva *generación* que, ‘educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del Estado’ de todo Estado, inclusive el Estado democrático-republicano” (Lenin 1980: 334-335)[42].

[42] Testimonios dignos de crédito refieren que el Che está leyendo *El Estado y la Revolución* poco antes de embarcarse en el *Granma* (Kohan, 2003: 19). Por su parte, Ariet García cita un fragmento del inconcluso “Diccionario Filosófico” en el cual el Che afirma que la obra del líder bolchevique es “como una Biblia de bolsillo para la revolución [...] la fuente teórico-práctica más clara y fecunda de la literatura marxista” (Ariet García, 2003: 139).

La teoría y la experiencia de las revoluciones socialistas indican que el ejercicio de la coerción sólo desaparecerá en la fase superior del comunismo, cuando las personas ya estén habituadas a seguir las normas sociales "sin violencia y sin subordinación", como vimos a propósito de la noción de "igualdad voluntaria". Entretanto, ciertas "presiones" son inevitables para que las prácticas congruentes con los principios de justicia se internalicen hasta el punto de convertirse en hábitos. La dictadura del proletariado es un hecho de fuerza, y la fuerza se aplica tanto sobre la clase derrotada cuanto sobre los sectores más vacilantes de la clase vencedora. Al respecto, dice el Che en la reunión bimestral de febrero de 1964: "La conciencia [...] se va construyendo mediante la acción y mediante la compulsión también. Son formas de ir creando la conciencia" (Guevara, 1966: 454). Si algún burgués sentimental se escandalizara ante estas afirmaciones, habría que recordarle la propia historia revolucionaria de su clase.

Tras explicar el doble carácter de la educación (directa e indirecta) para la construcción de la moral comunista, el Che vuelve al punto de origen de su argumentación; esto es, la discusión sobre la supuesta "abolición del individuo en aras el Estado". En este sentido, alega que "*el hombre, en el socialismo, a pesar de su aparente estandarización*, es más completo; a pesar de la falta del mecanismo perfecto para ello, su posibilidad de expresarse y hacerse sentir en el aparato social es infinitamente mayor" (Guevara, 1985f: 262). En rigor, en la democracia de mayorías de la dictadura del proletariado florecen las individualidades, ya que están garantizados los recursos para el bien-estar básico y asegurada la participación efectiva en los procesos decisorios. De este modo, cada quien logra "la total conciencia de su ser social, lo que equivale a su *realización plena* como criatura humana, rotas las cadenas de la enajenación [lo cual] se traducirá concretamente en la reapropiación de su naturaleza a través del trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte" (Guevara, 1985f: 262-263).

Según se desprende de numerosos pasajes de la obra de Marx, la "realización plena" de los individuos constituye el objetivo de la sociedad de los productores asociados. La autorrealización individual no puede coexistir con la "estandarización", razón por la cual la apariencia que refiere Guevara es sólo eso, una apariencia. La posibilidad de autorrealización, continúa el Che, depende de que el hombre deje de ser una mercancía, de que el trabajo se convierta en deber social y ya no sea una carga alienante que sólo sirve como medio para procurar los bienes de consumo. Para el marxismo, dice el Che, "el hombre realmente alcanza su plena condición humana cuando produce sin la compulsión de la necesidad física de

venderse como mercancía". Por lo tanto, aspira a "la completa recreación espiritual [del hombre] ante su propia obra, sin la presión directa del medio social, pero ligado a él por *los nuevos hábitos*. Esto será el comunismo" (Guevara, 1985f: 263).

Desde la visión de totalidad típicamente marxista, al Che no se le escapa el rol principalísimo de la dimensión estética en la transformación social. Por eso, se sumerge en una vibrante discusión sobre el sentido del arte en el socialismo. No seguiremos aquí todo su argumento. Sólo nos interesa señalar que Guevara advierte el problema de la autorrealización a través de actividades "no productivas". Sospecha que si la autorrealización demanda la satisfacción de necesidades "caras" y no específicamente productivas, la autorrealización de todos puede llegar a frustrarse. Al mismo tiempo, cuestiona la pretensión "dogmática", bastante extendida en algunos países socialistas, de establecer cánones artísticos capaces de reflejar mecánicamente "la sociedad ideal, casi sin conflictos ni contradicciones que se buscaba crear" (Guevara, 1985f: 266). Esta idea es crucial puesto que -como hemos señalado-, los conflictos y las contradicciones no estarán ausentes en la sociedad comunista, más allá de que el antagonismo de clase haya sido superado. El Che no subestima el conflicto en el comunismo, ni sobreestima sus propias fuerzas. Reconoce que "el socialismo es joven y tiene errores. Los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarios para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales y los métodos convencionales sufren de la influencia de la sociedad que los creó" (Guevara, 1985f: 266).

Sobre el final de su artículo, Guevara aborda con vehemencia el problema de las necesidades. Al referirse al rol de la dirigencia, destaca el liderazgo de Fidel Castro y su capacidad de interpretar los "anhelos" de las masas. Podemos inferir, sin temor a torcer el sentido de esta expresión, que "anhelos" equivale a preferencias de consumo. Por eso, el Che rechaza este lenguaje y afirma:

> "No se trata de cuántos kilogramos de carne se come o de cuánta veces por año pueda ir alguien a pasearse en la playa, ni de cuántas bellezas que vienen del exterior puedan comprarse con los salarios actuales. Se trata, precisamente, de que el individuo se sienta más pleno, con mucha más *riqueza interior* y con mucha más responsabilidad. El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de sacrificio; conoce el sacrificio. Los primeros lo conocieron en la Sierra Maestra y dondequiera que se luche; después lo hemos conocido en toda Cuba. Cuba es la vanguardia de América y debe hacer sacrificios porque ocupa el lugar de avanzada, porque indica a las masas de América Latina el camino de la libertad plena" (Guevara, 1985f: 269).

Cinco años después de la caída del régimen de Batista, las circunstancias de justicia son tales que resulta imposible pensar en la distribución de la abundancia; al contrario, el lenguaje del sacrificio (que implica una limitación consciente de las necesidades) y el lenguaje de la "riqueza interior" señalan el peso del factor subjetivo que permite equilibrar, de algún modo, la persistente escasez material. La lucha por afianzar la revolución y consolidar la transición hacia el socialismo remite a las necesidades de "logro de agencia" -en este caso, tanto individuales como colectivas- las cuales tienen prioridad frente a las demandas consumistas, puesto que el bien-estar básico de todos está asegurado. Nótese que el Che no habla de no comer carne, sino de no comer todos los kilos que se desean; no habla de no descansar, sino de la irrelevancia de que el descanso sea en tal o cual playa caribeña; no habla de no consumir sino de no consumir todo cuanto pueda ser importado. Las necesidades "superiores" limitan a las necesidades materiales que se manifiestan como preferencias o gustos imposibles de satisfacer en un contexto de escasez material moderada. El modelo de saturación opera aquí por medio de la modificación de las preferencias egoístas. Nuevas necesidades limitan a las viejas necesidades. El rol de la dirigencia, en este contexto, es crucial. A los dirigentes se les exigen sacrificios enormes; sus preferencias casi no cuentan. Quienes tienen la responsabilidad de orientar la revolución deben convertirse en pioneros morales.

> "Dentro del país, los dirigentes tienen que cumplir su papel de vanguardia; y, hay que decirlo con toda sinceridad, en una revolución verdadera a la que se le da todo, de la cual no se espera ninguna retribución material, la tarea del revolucionario de vanguardia es a la vez magnífica y angustiosa. Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que *el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor*. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste *debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo*. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese *amor a los pueblos*, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible. *No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita*. Los dirigentes de la Revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos no aprenden a nombrar al padre; mujeres que deben ser parte del sacrificio general de su vida para llevar la Revolución a su destino; el marco de los amigos responde estrictamente al marco de los compañeros de Revolución. *No hay vida fuera de ella. En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas.* Todos los días hay que luchar porque ese *amor a la humanidad viviente* se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización" (Guevara, 1985f: 269-270).

Si el común de los mortales debe modificar su sistema de preferencias y prescindir de ciertos "lujos", los dirigentes tienen que estar dispuestos a realizar sacrificios casi sin límites. Para los miembros de la vanguardia no hay vida fuera de la revolución, dice el Che. Hay vida, sí, dentro de la Revolución. La entrega que se espera de los dirigentes tiene sentido si éstos están guiados por: sentimientos de amor -un amor único e indivisible a los pueblos-; un espíritu apasionado; una gran racionalidad que les permita tener la mente fría para tomar decisiones "dolorosas"; una gran dosis de humanidad; y un sentido de la justicia y de la verdad. De todas las condiciones exigidas a los miembros de la vanguardia, nos interesan en particular el *amor a la humanidad viviente, el sentido de justicia y el sentido de la verdad*, ya que estas características nos permiten avanzar en el análisis de la concepción de justicia del Che.

Los tres aspectos destacados coinciden con varias de las nociones centrales de la argumentación rawlsiana sobre los principios de justicia. Rawls dedica buena parte de su obra a definir, precisamente, "el sentido de justicia", noción que funciona como hilo conductor de todo el sistema teórico. No menos significativo es el hecho de que el "amor a la humanidad" también ocupe un lugar destacado en el esquema rawlsiano. Una de las presuposiciones fundamentales que Rawls utiliza para construir la Posición Original es la igualdad moral de los seres humanos, "en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen *una concepción de lo que es bueno* para ellas y que son capaces de tener un *sentido de justicia*" (Rawls, 2000: 31). Más específicamente, el sentido de justicia consiste en "una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones"; por ende, "los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general" (Rawls, 2000: 55, 57). Resulta entonces que la justicia debe basarse siempre en razones; y a eso se refiere el Che cuando contrasta el amor con la "mente fría" que debe tomar decisiones "dolorosas". Es posible que sean dolorosas desde el punto de vista del amor a la humanidad, pero no lo son desde el punto de vista de la justicia si es que estas decisiones pueden justificarse racional y públicamente.

Como hemos señalado, la justicia no es una virtud abstracta, sino una virtud de la práctica (ver 1.2). Del mismo modo, el Che no habla de un amor abstracto, sino de un amor "a los pueblos", un amor a "la humanidad viviente". Ahora bien, Rawls reconoce que el "amor a la humanidad", si bien no difiere sustancialmente de la justicia, es una virtud más elevada y más exigente. Dice Rawls:

> "Tenemos que distinguir [...] entre el amor a la humanidad y el sentido de la justicia. La diferencia no radica en que sean guiados por principios diferentes, ya que ambos incluyen el deseo de hacer justicia. Por el contrario, el amor a la humanidad se caracteriza por su mayor intensidad y penetración, así como por una mayor prontitud en cumplir todos los deberes naturales además de los de la justicia, e incluso en ir más allá de sus exigencias. El amor a la humanidad es más generoso que el sentido de la justicia e incita a actos de supererogación, algo que no sucede con el sentido de justicia" (Rawls, 2000: 183-184).

Rawls sitúa al amor a la humanidad como una virtud superior, pero no lo propone como meta social o individual. Su teoría se limita a escoger principios justos para una sociedad habitada por personas adversas al riesgo y poco propensas a las acciones heroicas (supererogatorias). No es que impugne los actos altruistas; simplemente los considera excepcionales y no exigibles y, por lo tanto, una base frágil e inestable para un acuerdo social sobre los principios de justicia. De algún modo, el Che también considera que el amor a la humanidad es una exigencia aplicable sólo a los dirigentes de la vanguardia, a quienes se les demandan actos supererogatorios tales como pensar que no hay vida fuera de la revolución. Los sacrificios que impone el *amor a la humanidad* son instrumentos para *promover* la construcción del Hombre Nuevo; son herramientas para darle alguna encarnadura al arquetipo. Por eso, el Che sostiene: "nuestro sacrificio es consciente; cuota para pagar la libertad que construimos [...] La personalidad juega un papel de movilización y dirección en cuanto que encarna las más altas virtudes y aspiraciones del pueblo y no se separa de la ruta" (Guevara, 1985f: 272). En cambio, a las masas se les pide un adecuado sentido de justicia, una habituación que las impulse a actuar conforme a los principios justos de la comunidad. No es que el Che subestime a las masas y las juzgue incapaces de conductas totalmente altruistas. Sólo piensa que tales sacrificios no son moralmente exigibles. Son necesarios, eso sí, para quienes dirigen, como parte de una pedagogía de ejemplo. Como pensador de la *praxis*, el Che no idealiza a los sujetos; sabe que debe tomar como punto de partida las creencias comunes para luego transformarlas en sentimientos y actitudes congruentes con el arquetipo deseado. El Che no aspira a una comunidad angélica; aspira al comunismo aquí en la Tierra. El Hombre Nuevo -guiado por un sentido de justicia- es el sujeto que domina conscientemente a la estructura social y hace posible la aplicación del Principio de Necesidades.

4.4 Las necesidades y el Hombre Nuevo

Cuentan que el Che, para mostrar el camino al comunismo, utilizaba un ejercicio de pizarrón muy simple e ilustrativo. Sobre unas coordenadas trazaba dos curvas ascendentes. Una rastreaba el desarrollo de las fuerzas productivas, la otra el desarrollo de la conciencia en el socialismo. El punto de intersección indicaba el momento de la sociedad comunista. Según Orlando Borrego, esta anécdota expresa a las claras la concepción guevariana de la sociedad futura, en la cual "junto a un alto nivel de producción social capaz de *satisfacer todas la necesidades materiales de la sociedad*, se alcanza una cultura política, científica y tecnológica que colma con creces *la espiritualidad insondable* del *hombre nuevo* como aspiración suprema del proyecto revolucionario" (Borrego, 2001: 132). La interpretación de Borrego corrobora, una vez más, que la distribución según las necesidades es un principio de justicia inseparable de la noción de Hombre Nuevo[43].

El Principio de Necesidades aparece en el pensamiento guevariano en los momentos iniciales de la transición. A principios de 1959, al inaugurar el programa de televisión "Universidad Popular", el Che pronuncia un discurso que ha sido denominado "Soberanía Política e Independencia Económica". La revolución aún está lejos de proclamarse socialista y, sin embargo, el Che ya fija las bases normativas para la distribución en la fase superior del comunismo.

> "Lo que queremos es no vivir del sudor de otros, sino vivir de nuestro sudor. No vivir de la riqueza de otros, sino de nuestra riqueza, *para que todas las necesidades materiales de nuestro pueblo se satisfagan y sobre esa base resolver los demás problemas del país, porque no se habla de lo económico por lo puramente económico, sino de lo económico como base para satisfacer todas las demás necesidades del país, de la educación, de una vida higiénica y saludable, la necesidad de una vida que no sólo sea de trabajo, sino de esparcimiento"* (Guevara, 1985b: 97).

En perfecta consonancia con la teoría marxiana, la satisfacción de necesidades materiales es, para Guevara, la base para las satisfacción de las demás necesidades de los individuos. Las necesidades materiales satisfechas constituyen ese núcleo de bien-estar desde el cual pueden desarrollarse las demás necesidades

---

[43] En esta sección, examinamos solamente los textos en los que el Che aborda la cláusula distributiva del Principio de Necesidades: "a cada quien según su necesidad". No nos detenemos en la primera cláusula: "de cada quien según su capacidad", puesto que ya nos hemos referido a ella al analizar el Principio de Contribución, la Condición de Contribución Laboral (CCL), la concepción del trabajo como deber social, la escalas salariales y el trabajo voluntario. Ver 2.3, 3.6.2, y 3.6.3.

"superiores" que el Che coloca aquí bajo la categoría de "esparcimiento". Es de notar que en el fragmento recién citado el trabajo aparece como una carga y no como necesidad vital. Estamos ante los primeros tanteos del Che sobre esta materia y, como sabemos, esta visión cambiará radicalmente con los años.

Sostuvimos en 4.2 que la delimitación del campo de las necesidades debería ser el resultado de un proceso de deliberación democrática, capaz de establecer la diferencia entre las meras preferencias, los gustos caros, los simples caprichos, y las necesidades cuya satisfacción es imprescindible para el logro de la autorrealización. En este proceso, claro está, es preciso establecer prioridades, siempre en función de un horizonte igualitario. En este sentido, el Che asevera:

> "Se debe constantemente pensar en función de las masas y no en función de individuos, sin creer que nosotros somos otra cosa que individuos y *celosos defensores de nuestra individualidad* y capaces de mantener nuestro criterio una y mil veces en cuantos menesteres fueren necesarios para hacer un análisis y un cálculo de las necesidades de un país; es criminal pensar en individuos, *porque las necesidades del individuo quedan absolutamente desleídas frente las necesidades del conglomerado humano de todos los compatriotas de ese individuo* (Guevara, 1985b: 111).

En este pasaje, la libertad de los modernos parece sucumbir frente a la libertad de los antiguos; es decir, las necesidades del individuo quedan totalmente subordinadas a las necesidades del conjunto. Y, de este modo, el meneado problema de la relación entre individuo y Estado parece resolverse en perjuicio del individuo, lo cual respaldaría las tesis que el Che quiso refutar en "El Socialismo y el Hombre en Cuba". Pero no es así. En primer lugar, el Che se encarga de aclarar su defensa irrestricta de la individualidad. En segundo término, lo que el Che cuestiona es la perspectiva que coloca al individuo abstracto en el centro del problema distributivo. Si es "criminal" pensar en individuos, lo es porque, desde una visión de prioridad, hay *necesidades* comunes que superan a las *necesidades* individuales. Debe tenerse presente que el Che expone estas ideas durante una charla sobre "El papel de la Universidad en el desarrollo económico de Cuba", en marzo de 1960. Guevara no ataca a la individualidad, ataca sí al individualismo de amplios sectores universitarios, afligidos porque la Revolución viene a acabar con sus privilegios cuasi-feudales (Guevara, 1985b: 48). Si se lee con cuidado, el discurso del Che puntualiza que las necesidades comunes hacen que las necesidades del individuo queden "desleídas"; no dice que vayan a ser abolidas. No está sacrificando al individuo, ni violando la separabilidad de las personas. Está planteando, en último análisis, el derecho de *veto* que Rawls les confiere a los menos

favorecidos frente a las preferencias y demandas de los más favorecidos (Rawls, 2000: 148). Esta interpretación del prioritarismo guevariano encuentra sustento adicional cuando se examinan sus "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana", publicadas en octubre de 1960. En este escrito, afirma que los dirigentes revolucionarios, durante su lucha en la Sierra, pasan de ignorar lo que ocurre en las zonas rurales a tener "un conocimiento absoluto de las necesidades de los guajiros" (Guevara, 1985b: 210). El contraste entre la ignominiosa miseria de la población campesina y la más o menos acomodada vida de la población urbana hace que el Che perciba agudamente que el grupo menos favorecido es precisamente el de los campesinos cubanos; luego, la prioridad en cuanto a la satisfacción de necesidades deberá centrarse en este sector de la población.

A partir del año 1961, el problema de la distribución según las necesidades aparece vinculado a los desafíos del desarrollo económico. Viene al caso subrayar que, en los últimos años, la ortodoxia neoliberal ha impuesto la creencia de que el crecimiento económico es capaz, por sí mismo, de aumentar el bienestar general por medio del fantasmagórico derrame. El burdo utilitarismo que subyace a estas concepciones prescribe sacrificar las necesidades sociales actuales con la promesa de un futuro goteo de riqueza hacia los sectores más postergados. Para el Che, en cambio, las necesidades sociales nunca se subordinan a la lógica del crecimiento económico. Es cierto que el Che, frecuentemente, pone el acento en la importancia de ciertos sacrificios transitorios, pero los sacrificios conscientes que él demanda no pueden equipararse a la fría racionalidad del economicismo que "sacrifica" a millones de personas en el altar del lucro capitalista. El Che, por ejemplo, pese a su profunda convicción de que la tecnología debe cumplir un rol crucial en el desarrollo, no está dispuesto a inmolar trabajadores o puestos de trabajo por razones de mera eficiencia. Así, al hablar de "Economía y Planificación" en la Universidad Popular, en abril de 1961, sostiene:

> "Si Cuba quiere hacer, y puede hacer, una industria del cuero, tiene que mecanizar; pero si Cuba mecaniza en los momentos actuales, con dos mil o tres mil obreros puede hacer todos los pares de zapatos que hace actualmente, más el doble, o más el triple; el resto queda desempleado. Eso es imposible, porque éste es un Gobierno que va hacia el desarrollo y al desarrollo acelerado, pero *al desarrollo acelerado para responder a !as necesidades de la población, al beneficio material de la población y a su beneficio espiritual*. Es decir que es, pues, imposible pensar que este Gobierno va a asentar su desarrollo sobre el sacrificio y el hambre del pueblo" (Guevara, 1985c: 86).

Es sintomático que mientras el Che asevera que la producción no está destinada a competir en el mercado sino a "satisfacer las grandes necesidades de la población" (Guevara, 1985c: 125), al mismo tiempo debe denunciar que hay un evidente retroceso en el ímpetu productivo, como si las mejoras introducidas por la revolución y su énfasis en la atención de las necesidades fuera, a la postre, una fuente de "desincentivos" para los propios beneficiarios de esta política distributiva (Guevara, 1985c: 129). Esta es una tendencia que el Che intenta corregir mediante programas de incentivación moral, como el trabajo voluntario o la emulación y, en última instancia, mediante quitas en el salario (ver 3.6.2).

Más allá de estos efectos indeseables, el Che remarca, una y otra vez, la importancia de articular la democracia con una política distributiva basada en las necesidades. Así, afirma que Cuba es "una sociedad socialista que es absolutamente democrática, que *es democrática por definición, porque se basa en las necesidades, en las aspiraciones del pueblo, y en que el pueblo tiene una participación definitiva en todos los puntos de decisión"* (Guevara, 1985c:135). El capitalismo, bien lo sabe el Che, es incompatible con una democracia sustantiva (ver 2.2.2). Por eso, no trepida en marcar los contrastes y afirmar que la sociedad socialista es democrática por definición, porque, a un mismo tiempo, procura satisfacer las necesidades del pueblo y garantiza su participación en la toma de decisiones. El temor de aquellos que piensan que la determinación de las necesidades "razonables" podría quedar en manos de una vanguardia iluminada que se arroga la potestad de establecer cuáles son las "necesidades genuinas" queda despejado con esta sola intervención del Che. Al menos, no podrá acusárselo de pensar contra el individuo o contra la democracia. Sí, podrá achacársele -y esto, al fin y al cabo será un elogio- que no haga concesiones a la república democrática burguesa, cuya base distributiva no es otra que la libre concurrencia en el mercado. Para el Che, la democracia debe aspirar a la satisfacción de necesidades a través de la participación efectiva del *demos* en todos los asuntos públicos.

El utilitarismo, una de las doctrinas filosóficas preferidas de la burguesía, ha sido criticado por ignorar la separabilidad de los individuos. Para los utilitaristas, por ejemplo, es justo imponer sacrificios enormes hoy, con la promesa de mayores beneficios en el futuro. Esto no es objetable a nivel individual, pero sí lo es a nivel colectivo, ya que produce lo que en la jerga vergonzante de los economistas se llama "costo social" (cf. Gargarella, 1999: 26; Kymlicka, 1997: 45). El Che, desde luego, no es un utilitarista. No privilegia la racionalidad económica por sobre la racionalidad social, ni está dispuesto a sacrificar el bienestar posible

hoy por el bienestar agregado que sería posible mañana. Este punto, para Guevara, es una "cosa fundamental". Por lo tanto, dice:

> "El desarrollo socialista y *el desarrollo social de un país dirigido justamente* se hace para el hombre, no se hace para ninguna entelequia, no se está buscando nada fuera de la felicidad del hombre y no tenemos por qué en estos momentos, en que se nos ayuda tan vigorosamente y fraternalmente desde tantos lugares del mundo, y en que la técnica ha avanzado tanto, *no tenemos por qué estar ahora sacrificando las comodidades de hoy para lo que se va a lograr mañana*. Naturalmente que si viene un ataque muy violento, naturalmente que si hay que racionar la carne, pues no has más remedio y se raciona. Pero cuando se puede lograr calidad, cuando la calidad no es un sustituto de la producción, y no se está tratando de problemas fundamentales, sino de bienes de consumo necesarios para la población, pero no fundamentales, hay que hacer que la calidad sea lo mejor posible. La belleza no es una cosa que esté reñida con la Revolución" (Guevara, 1985c: 224).

Este fragmento, tomado del "Discurso en la primera reunión nacional de producción", de agosto 1961, demuestra que la satisfacción de necesidades es prioritaria y lo es hoy, no mañana. Las necesidades son demandas presentes que no pueden ser postergadas en función de una promesa de edénica abundancia o una perspectiva de grandes recompensas al esfuerzo y la buena suerte. La justicia entre generaciones -asunto que no abordaremos en detalle- demanda un cierto ahorro justo y una ponderada preservación de recursos; no exige que las generaciones actuales se priven del disfrute posible para asegurar un disfrute igual o mayor de sus sucesores (Rawls, 2000: 265 y ss.).

Así como el Che se ocupa de las complejas cuestiones distributivas relacionadas con la satisfacción de necesidades a lo largo del tiempo, también, y con el mismo rigor, aborda asuntos aparentemente tan nimios como la distribución de jabones y pasta dentífrica. En el discurso que estamos revisando, hace gala de su inclaudicable igualitarismo.

> "No es bueno, por ejemplo, que haya jabón en La Habana si no hay jabón en el campo: si no hay jabón en el campo, no debe haber jabón en La Habana. O debe distribuirse el jabón de tal forma que haya en todos lados. No es bueno que una cosa falte en un lugar y exista en otro; *no son buenas las diferencias de trato a los ciudadanos, cuando estamos en un régimen donde queremos que todo el mundo tenga las mismas posibilidades, el mismo trato, y que se sienta exactamente un ciudadano como cualquier otro*, un compañero más en la gran tarea de la edificación del socialismo" (Guevara, 1985c: 225).

Estas expresiones echan luz sobre dos cuestiones medulares. Por un lado, el Che considera injusta una distribución desigual, y fundamenta este juicio en la convicción de que todos los individuos tienen derecho a *igual trato*. Esta idea está en la base de las más modernas teorías igualitarias. La idea de tratar a todos como iguales reclama la elección de algún criterio desde el cual pueda evaluarse el trato igualitario. Obviamente, el Che parte de una igualdad moral de los seres humanos y escoge la satisfacción de necesidades como criterio fundamental. Por supuesto que no faltará el economista que diga: dada una limitada cantidad de jabón, no es posible distribuirlo "en todos lados" de manera eficiente, porque cada uno terminará sólo con un pedacito de jabón, mucho menos del que realmente necesita; por lo tanto, esta igualdad estricta es frustrante porque termina dejando a todos sin satisfacer sus necesidades. En el afán de que todos satisfagan sus necesidades, se llega al punto en que nadie las satisface. Esta objeción desde el punto de vista de la eficiencia es atendible, pero no tenemos por qué suponer que la cantidad de jabón es tan pequeña como para llegar a este punto subóptimo en la distribución. El ejemplo del jabón es irrelevante por el jabón mismo, y relevante por el criterio de igual trato que sustenta su distribución.

Por eso mismo, el Che volverá a fijar su posición sobre las prioridades distributivas y dirá, sin vueltas, que lo primero que debe hacer la Revolución es "liquidar cualquier foco de miseria que pueda haber, por el hecho de que no es justo que alguien no pueda llevar, mediante su trabajo, la comida a su familia, o él mismo comer, que es una necesidad individual e imprescindible" (Guevara, 1985c: 275). Volvemos aquí al punto del bien-estar básico, que Guevara considera "individual e imprescindible". Si este bien-estar básico no está satisfecho, de nada sirve cualquier otra consideración sobre el desarrollo y la productividad. El Che está hablando en la "Primera Asamblea de Producción de la Gran Habana", en septiembre de 1961, durante la cual anuncia que 1962 será el Año de la Planificación. Esto implica que la visión de prioridad en la distribución según las necesidades será parte de los planes de desarrollo del gobierno revolucionario.

Sin embargo, el problema de lograr una distribución justa -en un marco de escasez y de insuficiente productividad- pronto vuelve a acosar al Che. En 1962, la visión optimista que tenía en los años anteriores cede ante las apremiantes circunstancias provocadas por el bloqueo y la agresión imperialistas. El énfasis del Che se traslada de la distribución a la producción. Si bien en un principio se niega a eliminar puestos de trabajo a través de la introducción de nuevas tecnologías, finalmente admite que tales recortes son inevitables. Pero, por supuesto,

quienes pierdan su empleo no quedarán abandonados a su suerte, ya que se les ofrecerá la posibilidad de mantener el salario a cambio de que ingresen en programas de capacitación. El Che reconoce que mientras el trabajo sea sólo trabajo humano y la mecanización esté atrasada, no habrá posibilidades de acumulación. En enero, Guevara les habla a los trabajadores portuarios y les dice:

> "Esa diferencia que existe entre [...] el valor de lo que ustedes producen, y lo que se les paga, es el excedente que tenemos que crear, y que debe ser lo más grande posible, para crear nuevas fuentes de trabajo que permitan, cada vez, hacer el trabajo más humano, menos sacrificado, más productivo; y crear nuevas fábricas que nos den más bienes de consumo, *más productos para la satisfacción de nuestras necesidades, a menos costo en mucha mayor cantidad, y entonces habremos podido ya rebasar esa etapa de construcción y proclamamos de verdad un país socialista*" (Guevara, 1985c: 15).

Hay aquí un contraste dramático respecto de los años precedentes. La Revolución ya se ha proclamado socialista y el Che parece haber mudado de opinión respecto de los costos de la mecanización, ya que ahora la prioridad está puesta en el despegue productivo. Para que Cuba pueda ser considerada como un país socialista, dice el Che, "*se necesita no solamente que se haga una más justa distribución de los ingresos entre toda la población, sino que haya más bienes de consumo para todo el mundo; y, también, quien dice bienes de consumo dice bienes espirituales [...] más de todo aquello que le da un sentido nuevo a la vida humana*" (Guevara, 1985d: 16). La justicia comunista es imposible en circunstancias de aguda escasez; por lo tanto, una mayor producción se convierte en una meta impostergable. No puede haber un crecimiento de la conciencia socialista sin un bien-estar básico garantizado para todos. El disfrute de los "bienes espirituales" depende de la efectiva provisión de bienes de consumo elementales que permitan remover el hambre, la enfermedad y las muertes evitables (Guevara, 1985d: 16). Si no existen las condiciones de bien-estar mínimas, nadie tiene ni tiempo, ni disposición, ni posibilidad de realización individual en comunidad. Con todo, y pese a que las circunstancias distan de ser óptimas, el Che mantiene inalterada su visión de prioridad en torno a las necesidades. "Ya sabemos cuál es el futuro, sabemos que podemos, con nuestro trabajo, *satisfacer todas las necesidades* de nuestros hijos y que debemos, además, crear ese excedente para los otros. Eso es lo más importante que tenemos que alcanzar en estos años de construcción del socialismo: la conciencia de nuestros deberes, *esos deberes hacia todos los que no han alcanzado lo mínimo*" (Guevara, 1985d: 17).

Consciente de que la escasez perdurará más de lo esperado y de las serias trabas al desarrollo económico, el Che comienza a describir el horizonte deseado del comunismo como un objetivo que sólo puede alcanzarse con muchísimo esfuerzo. El comunismo, dice, es una palabra "mágica", una meta hacia la cual se dirigen Cuba y gran parte del mundo. Pero

> "antes de llegar a *esa etapa ideal de la humanidad en que da cada uno según su capacidad y recibe según su necesidad*, hay que construir esa sociedad y hay que pasar, primero, por una etapa intermedia, que es la sociedad socialista [...] Nosotros estamos ahora en la etapa de construcción de la sociedad socialista, sociedad que debe caracterizarse por la anulación de la explotación del hombre por el hombre, *por una distribución lo más equitativa posible de todos los ingresos de la nación* y por una producción en constante aumento para entregarla a nuestro pueblo" (Guevara, 1985d: 201).

Aquí, tras situar al socialismo claramente sobre el eje de la equidad distributiva, Guevara pone el acento en las circunstancias objetivas de justicia, al insistir en la imposibilidad del comunismo pleno sin una riqueza suficiente. Pero poco tiempo después, en diciembre de 1962, durante el acto de graduación de la Escuela "Patricio Lumumba", el factor subjetivo pasa a tener un peso determinante. El Che explica:

> "'La libertad -decía Engels- es la conciencia de la necesidad'. Es decir, *hay libertad cuando todo el mundo empieza a comprender que tiene que ceder una serie de cosas para poder vivir mejor en la sociedad nueva; es decir, es una tarea de conciencia*. Ahí nosotros tenemos que ir aceleradamente, ahí tenemos que ir mediante el estudio, la discusión, la profundización de estos problemas, sin miedo ninguno" (Guevara, 1985d: 280).

Como la abundancia todavía es esquiva, las necesidades deben modificarse; un nuevo sistema de necesidades debe sustituir a las insaciables preferencias capitalistas. Recurriendo a lo mejor de la teoría marxiana, el Che logra salvar la tensión entre el Principio de Necesidades y la escasez, recurriendo a lo que Heller ha denominado "modelo de saturación". "Ceder una serie de cosas" significa cambiar el orden de preferencias o, más exactamente, limitar las necesidades por medio de otras necesidades.

Hemos señalado que en 1963 el Che inicia su ruptura pública con el pensamiento oficial de la Unión Soviética. A partir de entonces, el Principio de Necesidades comienza a emerger asociado a uno de los tópicos más candentes del Gran Debate: los estímulos. En marzo de este año, durante el Discurso en la Asamblea General de Trabajadores de la Textilera Ariguanabo, el Che vuelve a

mencionar el modelo de distribución comunista. Hemos reproducido anteriormente este mismo fragmento, pero consideramos relevante insistir en este punto (ver 3.6). Dice el Che:

> "Salimos de una sociedad que no pensaba nada más que en estímulos materiales y construimos una sociedad nueva sobre la base de aquella vieja sociedad, con toda una serie de traslados en la conciencia de la gente de aquella vieja sociedad, y porque no tenemos *lo suficiente* todavía para *dar a cada cual según su necesidad*. Por eso el interés material estará presente durante un tiempo en el proceso de construcción del socialismo" (Guevara, 1985e: 43).

Por momentos, parece que el Che adhiere a una visión descripcionista del Principio de Necesidades. Más arriba vimos, por ejemplo, que la distribución según las necesidades viene unida al comunismo en tanto "etapa ideal de la humanidad". Sin embargo, en el fragmento que acabamos de citar, la idea de una abundancia "suficiente" es la única precondición para el reparto según las necesidades. Esta concepción se ajusta a una lectura más sobria de la obra de Marx. Y como la superabundancia hace que la justicia sea superflua y una moderada abundancia la torna necesaria, la concepción general del Che -su rechazo del socialismo económico sin moral comunista- exige leer sus reflexiones sobre la distribución en el sentido normativo que Marx le asignó al Principio de Necesidades al inscribirlo en las pancartas de la sociedad de los productores asociados.

La interpretación normativa del principio comunista de distribución demanda, entonces, un nuevo sistema de necesidades, diferente al sistema puramente cuantitativo que prevalece en el capitalismo. La satisfacción de las necesidades de todos depende no sólo de una abundancia suficiente, sino de un sistema de necesidades conscientemente limitadas a aquéllas que efectivamente propician la autorrealización en comunidad. Si las necesidades humanas son vistas como demandas crecientes hasta el infinito, se está negando la posibilidad del comunismo. En su artículo de junio de 1963, "Consideraciones sobre los costos" -con el cual inicia el Gran Debate- el Che advierte este problema. Dice entonces:

> "Claro está que *el ser humano*, razón de ser de nuestra Revolución y nuestros afanes, *no puede reducirse a una mera fórmula y sus necesidades serán cada vez más complejas, desbordando la simple satisfacción de las necesidades materiales*. Las distintas ramas de la producción se irán automatizando, aumentando inmensamente la productividad del trabajador y el tiempo libre será dedicado a tareas culturales, deportivas, científicas en su más alto grado y el trabajo será una necesidad social" (Guevara, 1985e:106).

La afirmación de que el ser humano no puede ser reducido a una fórmula, refuta -una vez más- cualquier pretensión de adjudicarle al comunismo guevariano una negación de la individualidad. Esta idea se refuerza cuando Guevara subraya la creciente "complejidad" de las necesidades humanas. En el sistema de necesidades comunista predominan las necesidades superiores, una vez que las necesidades necesarias han sido atendidas. No hay en la visión del Che una dinámica vertiginosa entre productividad creciente y necesidades infinitas. Al contrario, lo que importa es ganar más tiempo libre para el cultivo de otras capacidades. La autorrealización no tiene por qué exigir la satisfacción de gustos caros, ni tiene que derivar en un frustrante caos de preferencias[44].

Al favorecer una concepción de las necesidades humanas ligada a la idea de autorrealización, el Che está impugnando una de las posturas más burdas del stalinismo: la tesis de las necesidades infinitas. En este sentido, la intervención de Ernest Mandel en el Gran Debate confirma el fino antidogmatismo guevariano. El economista belga sólo encuentra válida la idea de expansión de las necesidades para la fase inferior del comunismo, durante la cual perduran las categorías de mercado; pero considera que en el comunismo pleno la posición stalinista resulta insostenible.

> "Un momento de reflexión bastará para darse cuenta que *una pretendida expansión 'sin límite' de las 'necesidades' y del consumo individual es negar en realidad la posibilidad de la sociedad comunista*, la posibilidad de la abundancia, etc. y por este mismo hecho, la posibilidad de extinción de las categorías mercantiles, que corresponden precisamente a un estado de semiescasez de los bienes de consumo y de los recursos económicos" (Mandel, 2003a: 267).

Si las necesidades humanas se expanden cuantitativamente sin freno alguno, el comunismo es imposible y sólo queda la perpetuación del "socialismo económico" que el Che repudia. Aquí es donde la conciencia entra a jugar un rol decisivo. En el artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento", el Che define el comunismo como "la sociedad de la gran producción y de la satisfacción de las necesidades fundamentales del hombre" (Guevara, 1985f: 37). Surge, otra vez, la tentación de pensar que esta escueta definición es parte de la

---

[44] El Che no escatima recursos para investigar científicamente el carácter del sistema de necesidades (Borrego, 2001: 310; Tablada Pérez, 1987: 144-145). Convoca a los mejores publicistas cubanos para organizar el *marketing* de los productos industriales y le asigna al Departamento de Estudio de Productos del Ministerio de Industrias la función de promover una cultura del consumo diferente al insaciable y dispendioso consumismo capitalista.

línea descripcionista que supone una relación mecánica entre productividad y satisfacción de necesidades. Pero si se recuerda el hilo argumental del artículo sobre el SPF, ésta es justamente la posición que el Che procura refutar. Los estímulos materiales responden al sistema de necesidades propio de la fase inferior del comunismo, período en el que se arrastran inmensas taras capitalistas. La sustitución de estas motivaciones materiales por incentivos morales está orientada, precisamente, a la construcción de un sistema de necesidades coherente con la visión del comunismo como un "acto consciente". Por eso, anota Guevara, Marx no anticipaba el advenimiento del comunismo como resultado mecánico de la dinámica económica, sino que ponía al hombre como "actor consciente de la historia". "Sin esta *conciencia*, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo (Guevara, 1985f: 3, énfasis en el original).

Por lo tanto, el Principio de Necesidades, en una sociedad fundada y habitada por sujetos conscientes, no puede ser una mera descripción de los hechos; es un lema inconfundiblemente normativo. La conciencia debe limitar las necesidades de modo congruente con los principios de justicia. Sin esta conciencia, la necesidades podrían expandirse hasta el infinito, la escasez persistiría y las categorías mercantiles no podrían ser superadas. Y el comunismo se convertiría en un sueño inalcanzable.

***

Hemos visto que el Che considera que el socialismo es democrático por definición, ya que garantiza los recursos para el bien-estar básico y asegura la participación popular en la adopción de las decisiones fundamentales. Sin embargo, hay autores -insospechados de alguna animosidad hacia Guevara- que han señalado un déficit en la práctica democrática guevariana. Manuel Monereo, por caso, subraya que la "contradicción más significativa de la obra teórica y práctica del Che" reside en "la defensa de un modelo socialista basado en la participación y en la centralidad de la persona, y la propuesta de fórmulas institucionales que perpetúan la división entre vanguardia y masas" (Monereo, 2001: 116; cf. Valdés Paz, 2001: 124). Esta crítica no es nueva. En 1967, Ernest Mandel escribía:

> "Hay no obstante una contradicción entre esta 'línea de masas' y la práctica política cotidiana del gobierno revolucionario cubano. El campo de la gestión de la economía -y más claramente, el de la gestión de la industria- estuvo sólidamente inmunizado contra toda intervención directa de las masas. No es por azar que el

debate económico de 1963-1964 surgiera por completo alrededor de esta gestión, y que distintos camaradas, interviniendo en el debate, hayan planteado indirectamente el problema de las relaciones entre las empresas y el comportamiento de las masas" (Mandel, 2003b: 351).

Según Mandel, lo correcto sería buscar una autogestión democráticamente centralizada, a partir de consejos obreros. De este modo, se evitaría, por un lado, la burocratización propia de un centralismo rígido y, por otro, la propensión a adoptar criterios de mercado inherente a la autogestión financiera (Mandel, 2003b: 353).

Por su parte, Michael Löwy puntualiza que la ausencia de una teoría sobre el papel de la democracia en el socialismo es "la principal laguna" en la obra del Che. Para este autor, Guevara no reflexionó a fondo sobre la relación entre la democracia y la planificación y, en consecuencia, no ahondó en cuestiones tales como quién planifica, quién decide las grandes opciones del plan y quién determina las prioridades de producción y consumo. La verdadera democracia, según Löwy, depende de la existencia de pluralismo político, libre discusión de prioridades, y libre opción entre diversas posiciones y propuestas económicas. Sin estos elementos, argumenta, se llega a un burocratismo autoritario e ineficaz, a una "dictadura sobre las necesidades" (Löwy, 2002). Tal fue el caso de la URSS; y aunque Cuba logró evitar lo peor del stalinismo -piensa Löwy- también sufrió las consecuencias de la ausencia de instituciones democrático-socialistas. Se trata de un asunto crucial, puesto que "los problemas *económicos* de la transición al socialismo son inseparables de la naturaleza del sistema *político*" (Löwy, 2002, énfasis en el original).

Estas fraternales y certeras observaciones reclaman alguna explicación. En primer lugar, no niegan la convicción democrática del Che, sólo señalan un déficit práctico en las instituciones de la Revolución Cubana. El Che tiene muy presente este problema. En "El Socialismo y el Hombre en Cuba", por caso, lamenta el hecho de no haber logrado una correcta institucionalización de la revolución en el sentido exigido por una concepción democrática de la toma de decisiones (Guevara, 1985f: 262). En un discurso en la Escuela Patricio Lumumba, en 1962, sostiene: "en el futuro la voluntad de los hombres se expresará en lo que quiere a través de los organismos políticos que se vayan creando y que determinen entonces los tipos de producción que se necesiten para un país" (Guevara, 1985d: 279). En este mismo sentido, en el último párrafo del artículo "Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento" afirma: "podría pensarse que *el centro*

de trabajo fuera la base del núcleo político de la sociedad futura, cuyas indicaciones, trasladándose a organismos políticos más complejos, darían ocasión al partido y al gobierno de tomar las decisiones fundamentales para la economía o para la vida cultural del individuo" (Guevara, 1985f: 37).

Löwy concede que, hacia el final de su vida pública, el Che comienza a pergeñar un modelo democrático más adecuado. La evidencia se encuentra en un pasaje de los apuntes que Guevara escribe en Praga, en 1966, como parte de su proyecto de realizar una crítica sistemática al *Manual de Economía Política* de la URSS. En dicho fragmento se lee:

> "Frente a la concepción del plan como una decisión económica de las masas conscientes de su papel, se da [en el stalinismo] la de un 'plan-cebo' donde las palancas económicas deciden su éxito. Es mecanicista y antimarxista. *Las masas deben tener la posibilidad de dirigir sus destinos, resolver cuánto va para la acumulación y cuánto al consumo*; la técnica económica debe operar con estas cifras y la conciencia de las masas asegurar su cumplimiento. El Estado actúa sobre el individuo que no cumple su deber de clase, penalizándolo o premiándolo en caso contrario; estos son factores educativos que contribuirán a la transformación del hombre, como parte del gran sistema educacional del socialismo. Es el deber social del individuo el que lo obliga a actuar en la producción, no su barriga. A eso debe tender la educación" (Guevara, 2006: 132-133).

Es innegable que, en los hechos, la Revolución deja sin resolver muchos de los problemas inherentes a la planificación democrática de la economía. Pero en lo que respecta al pensamiento más íntimo del Che, está fuera de toda sospecha su convicción de que la participación efectiva de las masas es una condición necesaria para la construcción del socialismo y la "administración de las cosas" en el comunismo. Al poder resolver democráticamente cuánto va a la acumulación y cuánto va al consumo, la sociedad comunista puede hacer efectivo el Principio de Necesidades. Y esto es posible, en última instancia, por la presencia de una "moral revolucionaria" que supera con creces al socialismo económico sin moral comunista.

Conclusión

EL PERDURABLE ENCANTO DE LA JUSTICIA

Hacia finales de 1964, el Che comprende que otros lugares reclaman sus esfuerzos revolucionarios. Deja su cargo en el gobierno cubano para embarcarse en nuevos proyectos de liberación. Su internacionalismo marxista le impide aceptar con resignación la coexistencia pacífica predicada y practicada por la URSS. El Che no será parte de la "complicidad" tácita de los países socialistas con el imperialismo. En diciembre, durante el Segundo Seminario Económico de Solidaridad Afroasiática, en Argel, realiza una de sus últimas intervenciones públicas en nombre del gobierno de Cuba. Este discurso -publicado en febrero de 1965 en el periódico *Revolución*, poco antes de su partida hacia el Congo- constituye una de las piezas más logradas del pensamiento político del Che y prefigura, en cierta medida, las tesis que sostendrá en el "Mensaje a los Pueblos del Mundo a través de la Tricontinental", en 1967. Nos interesa especialmente rescatar un fragmento que ilustra hasta qué punto la idea de justicia está asociada a la lucha antiimperialista y a la construcción del comunismo. Dice el Che:

> "La lucha contra el imperialismo, por librarse de las trabas coloniales o neocoloniales, que se lleva a efecto por medio de las armas políticas, de las armas de fuego o por combinaciones de ambas, no está desligada de la lucha contra el atraso y la pobreza; ambas son etapas de un mismo camino que conduce a la creación de una sociedad *nueva, rica y justa a la vez*. Es imperioso obtener el poder político y liquidar a las clases opresoras, pero después hay que afrontar la segunda etapa de la lucha que adquiere características, si cabe, más difíciles que la anterior" (Guevara, 1985g: 342-342).

El Che lo sabe muy bien. Ganar el poder político es sólo un medio para iniciar la creación de la sociedad comunista. Y este trabajo de construcción es, sin lugar a dudas, tanto o más arduo que el de vencer a la clase dominante y tomar el control del aparato estatal. Si algo nos faltaba para confirmar nuestras intuiciones sobre la centralidad de la idea de justicia en el ideario guevariano, he aquí una evidencia contundente: el comunismo es una sociedad "nueva, rica y justa a la vez". Una sociedad rica no es necesariamente justa, pero no puede ser justa si no tiene una cierta riqueza que haga posible la justicia. Esta moderada abundancia sólo es una condición necesaria; nunca una condición suficiente. Para que una

sociedad sea constitutivamente justa, se requieren, además, instituciones justas e individuos justos. Lejos está el Che de pensar en una relación mecánica entre abundancia y justicia. Al Che no le interesa una sociedad más allá de la justicia, en la cual pueda prescindirse de una moral revolucionaria. Acaso, y contrariamente a lo que postulan los apóstoles del "derrame", una sociedad sólo pueda ser auténticamente rica cuando sea genuinamente justa. Nada obliga a pensar que la desigualdad, por ejemplo, es precondición para el crecimiento, como pontifican los economistas ortodoxos. Todo obliga a pensar que no puede haber crecimiento sin justicia. Y, si lo hubiere, no es el tipo de crecimiento que nos interesa, como no le interesa al Che.

Llegados a este punto, vamos a realizar una completa recapitulación de nuestro argumento. En primer término, recordemos las dos proposiciones centrales de este libro. En la proposición (1) sostenemos que la teoría marxiana de la justicia, compuesta por un sistema jerárquico de principios que operan durante las fases inferior y superior del comunismo (Principio de Contribución y Principio de Necesidades, respectivamente) puede ser mejorada a través de la incorporación del Principio de Diferencia, elaborado por el filósofo norteamericano John Rawls. Esta proposición depende de tres supuestos: (a) que hay una teoría marxiana de la justicia; (b) que existe una laguna teórica en los textos de Marx sobre cómo se efectúa la transición entre ambas fases del comunismo y, (c) que el Principio de Diferencia es compatible con el socialismo. En la proposición (2) afirmamos que en el pensamiento del Che Guevara, moldeado por su particular lectura (ortodoxa y antidogmática) del marxismo y las exigencias de las circunstancias revolucionarias, puede observarse un esquema análogo al descrito en la proposición (1). En lo que sigue, haremos un repaso del argumento teórico y su aplicación al ideario del Che. Sólo buscamos remarcar correspondencias generales, ciertas regularidades, porque sería absurdo pretender que una construcción formal se ajuste, perfectamente y sin fisuras, al pensamiento vivo y dinámico de un autor; en este caso, el Che.

El punto de partida es la noción de circunstancias de justicia. Suponemos la existencia de una sociedad que ha superado el capitalismo por la vía revolucionaria y se enfrenta, en sus momentos inaugurales, a una situación caracterizada por una moderada abundancia y demandas competitivas entre los individuos. Ni una abundancia edénica ni una generosidad beatífica forman parte de las circunstancias de justicia. La presencia de cualquiera de estos dos rasgos haría a la justicia innecesaria. Además, suponemos que la meta de la sociedad en cuestión

es la construcción del comunismo, caracterizado, en términos distributivos por la asignación de recursos según las necesidades individuales y la correspondiente exigencia de que todos los que puedan trabajar lo hagan al máximo de sus capacidades. Para alcanzar este objetivo, debe recorrerse una etapa intermedia, la transición socialista, en la cual la distribución de bienes de consumo se efectúa en función de la productividad individual. De este modo, adherimos a la visión marxiana de dos fases comunistas: una fase inferior (socialismo) y una fase superior (comunismo propiamente dicho).

La primera fase, el socialismo, supone la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, la supresión de las clases sociales, la eliminación de la explotación capitalista, y la elevación del proletariado como clase dominante. En términos del poder político, estamos en presencia de la denominada dictadura democrática del proletariado. En este contexto, la distribución de cargas y beneficios sociales se realiza conforme al Principio de Contribución, que hemos enunciado de la siguiente manera: *"De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes"*. La primera cláusula de este principio exige que todos quienes sean capaces de trabajar hagan su aporte a la creación de riqueza social. Esta Condición de Contribución Laboral (CCL) representa un claro avance respecto del capitalismo, sistema en el cual la obligación de trabajar no es universal. Asimismo, la CCL tiene un inequívoco carácter normativo. La segunda cláusula es más compleja. Demanda que cada quien reciba proporcionalmente a su aporte individual, pero prohíbe que el trabajador en cuestión se apropie de la totalidad de su producto puesto que, antes de que se realice la distribución de bienes de consumo individuales, la sociedad realiza deducciones destinadas a garantizar el reemplazo y mantenimiento de los medios de producción, el funcionamiento de la administración, la provisión de bienes y servicios sociales, y la asistencia a quienes no pueden trabajar. Estas deducciones indican que la satisfacción de necesidades (mandada por la justicia comunista de la fase superior) ya está presente, aunque de modo embrionario y limitado, en la fase inferior.

Ahora bien, si cada cual recibe en proporción a su contribución laboral, el resultado distributivo es a todas luces no igualitario. Los más talentosos y más productivos reciben mayores ingresos que los menos talentosos y menos productivos. Además, como la satisfacción de todas las necesidades no es el criterio dominante, puede ocurrir que un individuo poco productivo y con grandes necesidades quede en una situación muy desventajosa. Luego, dado que la distribu-

ción socialista no pone un límite a los ingresos ni a las desigualdades permitidas, es muy probable que algunos o muchos trabajadores vean empeorar su situación respecto de una hipotética igualdad inicial. En otras palabras; luego de socializar los medios de producción todos quedan en igualdad de condiciones en términos de acceso a los recursos, pero a medida que se pone en marcha el sistema productivo algunos pasan a ganar más y otros a ganar menos. Se trata, entonces, de un principio defectuoso que, a la postre, autoriza la transgresión del principio de eficiencia ya que, mientras algunos mejoran su situación, otros terminan en una posición aún más desfavorable.

Hay varias razones que explican estos "defectos" distributivos del Principio de Contribución. En primer lugar, se trata de un principio regido por la lógica del derecho burgués, que mide todo desde un único punto de vista: todos los individuos son considerados sólo *como* trabajadores y, por ende, no hay espacio para demandas basadas en necesidades. Sólo importa la contribución laboral. Esta estrecha visión permite que algunos se beneficien mediante el uso de sus "privilegios naturales", es decir, su alta capacidad productiva, la cual se origina en factores naturales (vigor físico, inteligencia) y sociales (crianza, educación, etc.) de los cuales no son moralmente responsables. En otras palabras, los más productivos sacan ventajas individuales a partir de atributos no merecidos. Marx advierte con agudeza los defectos de este principio, pero no acierta a dar con una respuesta satisfactoria para superarlos. Así, desde el punto de vista normativo, Marx cuestiona al Principio de Contribución por permitir la influencia de los "privilegios naturales" en el resultado distributivo; pero desde el punto de vista del realismo moral, considera que estas deficiencias son inevitables porque: a) no hay una suficiente abundancia que haga posible la distribución según las necesidades y, b) la sociedad socialista está marcada por rasgos propios del capitalismo, en lo económico, lo moral, lo intelectual, etcétera. Por lo tanto, las demandas de pago según la contribución responden al afán de ganancias inherente a la vieja sociedad y son en cierta medida "necesarios" para asegurar el desarrollo pleno de las fuerzas productivas. En consecuencia, si bien hay una igualdad fundamental dada por la abolición de las clases sociales, las desigualdades de ingreso y riqueza están determinadas por la capacidad contributiva individual. Sólo la CCL especifica un deber solidario de contribuir al máximo de la capacidad individual. De algún modo, la CCL supone una racionalidad cooperativa para la creación de riqueza, pero dicha lógica se hace añicos cuando se toma la retribución proporcional como criterio distributivo. El problema de fondo consiste en que los talentos

individuales, los "privilegios naturales" son considerados como propiedad privada (autopropiedad) y se permite que influyan en los resultados distributivos. La propiedad social de los medios de producción, combinada con un amplio derecho de autopropiedad, arroja resultados menos que óptimos.

El Principio de Contribución, en suma, autoriza por razones meramente pragmáticas (fácticas), el uso de recompensas o incentivos, sin otro límite que las deducciones para la reproducción del sistema y la asistencia a los que no pueden trabajar. Puesto que es un principio decididamente no-igualitario, no demanda la existencia de un *ethos* igualitario. El Principio de Contribución, desde su cláusula distributiva, no modela las preferencias egoístas, las legitima. Sin embargo, desde la CCL exige una limitación de la autopropiedad y reclama que cada quien aporte lo mejor de sí. En cierta medida, la CCL niega la autopropiedad, puesto que nadie puede alegar derechos absolutos sobre sus talentos para dejar de contribuir a la creación de riqueza social. Pero la cláusula distributiva propiamente dicha reconoce de hecho la autopropiedad y el uso de los talentos inmerecidos. La cláusula distributiva, pues, niega lo que afirma la Condición de Contribución Laboral. Se trata, en definitiva, de un principio no igualitario, injusto y basado en premisas contradictorias. Como toda fórmula transicional, refleja elementos de lo viejo y de lo nuevo. Lo nuevo, lo específicamente socialista, es el deber social de trabajar; lo viejo es la desigualdad permitida por el uso de talentos inmerecidos, lo cual a su vez, surge de ver a todos en una única dimensión, la del trabajo, a expensas de la dimensión propiamente comunista, esto es, las necesidades.

Marx pensaba que la solución a estos defectos vendría de la mano de una mayor (aunque no absoluta) abundancia y del correspondiente desarrollo integral de los individuos. De este modo, en circunstancias de justicia mucho más benignas, la justicia comunista sería posible. Sin embargo, antes de llegar a esta situación ideal, consideramos que es posible enmendar las deficiencias del Principio de Contribución mediante otro principio más refinado, que resuelve el problema de los "privilegios naturales" y es congruente con los criterios implícitos en la CCL: el Principio de Diferencia, propuesto por John Rawls.

Como parte de una teoría liberal, el Principio de Diferencia está sujeto a la prioridad de ciertas libertades que, en este caso, suponemos garantizadas en la fase inferior del comunismo. Además, ni siquiera Rawls excluye la posibilidad de que el Principio de Diferencia sea aplicado en una sociedad donde no exista propiedad privada de los medios de producción. Ahora bien, la ventaja más notable del principio rawlsiano es que está diseñado, precisamente, para justificar nor-

mativamente las desigualdades económicas y sociales. Por ende, las desigualdades justificadas no son injustas; más aún, dejan de ser desigualdades y se convierten en diferencias. Pero la teoría de Rawls también es igualitaria, porque presupone la igualdad moral de las personas, porque sostiene que la igualdad distributiva es siempre un punto de partida preferido y porque afirma que la capacidad productiva individual es parte de un "acervo común". Este último rasgo es uno de los más radicales del sistema rawlsiano, puesto que implica que nadie puede obtener ventajas por el solo hecho de poseer atributos moralmente irrelevantes, es decir, aquellos que son producto de la lotería natural y la lotería social. Por lo tanto, quienes participan cooperativamente en sociedad no deberían reclamar ventajas especiales por el sólo hecho de ser más productivos en virtud de factores meramente contingentes. En suma: el Principio de Diferencia sostiene que la igualdad inicial es básica y sólo puede ser abandonada si alguna desigualdad beneficia o, al menos, no perjudica a los menos aventajados; asimismo niega la tesis de autopropiedad al rechazar que cada quien se beneficie ilimitadamente del uso de sus talentos.

Recordemos la formulación definitiva del principio rawlsiano: *"Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados"*. Una primera observación relevante sobre este principio es que, a diferencia de los principios marxianos, no posee una cláusula contributiva específica. Sin embargo, Rawls considera que una sociedad es una "empresa cooperativa para obtener ventajas comunes", caracterizada por "un conflicto como por una identidad de intereses". Así, la identidad de intereses remite a la idea de cooperación necesaria. Es racional preferir una vida en comunidad a una situación de aislamiento individual en la que cada quien debe valerse por sí mismo. Por ende, es esperable que cada cual contribuya a la creación de riqueza social. Sin temor a falsificar el espíritu del Principio de Diferencia, puede decirse que la CCL también puede funcionar como cláusula contributiva. Así modificado, el principio rawlsiano se leería: *De cada quien según su capacidad, a cada quien una parte igual, a menos que alguna desigualdad beneficie (o al menos no perjudique) a los menos aventajados".*

Supongamos ahora que la situación inicial puede ser mejorada, en el sentido de que todos pueden ganar un poco más aunque se abandone la igualdad. En este caso, dice Rawls, no hay razones para impedir desigualdades a favor de los más productivos, a condición de que, al mismo tiempo, mejore también la situación de los menos productivos. Sin embargo, surge aquí un problema de interpretación. Si se hace una lectura literal del Principio de Diferencia, los más talentosos

pueden obtener ventajas *si, y sólo si,* éstas *benefician* a los que están peor situados. Una lectura más "generosa", en cambio, manda tolerar las desigualdades siempre y cuando, por lo menos, *no perjudiquen* a los menos favorecidos. Cualquiera sea la interpretación que se prefiera, lo cierto es que este principio es superior al Principio de Contribución, puesto que ahora las desigualdades están limitadas, ya sea porque nadie puede verse perjudicado o porque todos deben mejorar su posición. Dicho lo más simplemente posible: el Principio de Contribución deja abierta la posibilidad de que algunos puedan empeorar su situación inicial, el Principio de Diferencia lo prohíbe explícitamente. Esto ocurre puesto que, como vimos, la igualdad inicial siempre es preferible a una desigualdad injustificada, y porque existe una visión de prioridad que el Principio de Contribución no contempla. En el esquema distributivo marxiano los menos favorecidos no tienen derecho a queja frente a las ventajas que obtienen los más productivos. En el Principio de Diferencia, se permite el veto de los menos favorecidos para que la ventajas de los más talentosos redunden también en su beneficio o, por lo menos, no los coloque en peor situación.

Con todo, el Principio de Diferencia -que sigue siendo una expresión del derecho burgués- presenta varios defectos. En primer lugar, consideremos la "lectura laxa". Según esta interpretación, elaborada por G.A. Cohen, el principio rawlsiano se muerde la cola. O sea: las razones por las cuales se prescribe una igualdad inicial -la irrelevancia moral de los factores natural y socialmente contingentes- dejan de tener efecto cuando se permiten desigualdades que favorecen o no perjudican a los que están en peor situación. Así, las desigualdades permitidas derivan del uso de aquellos atributos que, en primera instancia, eran considerados parte de un acervo común. La explicación de por qué se autorizan estas desigualdades es simplemente fáctica o práctica: los miembros más talentosos de la sociedad producirán más en presencia de incentivos materiales, lo cual a su vez redundará en beneficio de los que están peor. No se trata simplemente de compensar a quienes realizan tareas sumamente riesgosas o insalubres, ni de cubrir el costo de entrenamiento y educación de los talentos inmerecidos, sino de otorgar estímulos a quienes, de otro modo, no producirían al máximo de sus habilidades. Cohen sostiene que esta lectura del Principio de Diferencia es inconsistente con las premisas que permiten afirmar la igualdad inicial, ya que el resultado distributivo se ve afectado por elementos azarosos que habían sido considerados irrelevantes en primera instancia. Si los incentivos a los más talentosos son necesarios de hecho, esto ocurre porque los más productivos actúan como extorsionadores, al amena-

zar a la sociedad con retirar sus talentos a menos que se les confieran los incentivos que ellos mismos exigen. Esta actitud, contraria a los fundamentos mismos del Principio de Diferencia, no sólo es incongruente, sino que revela que dichos individuos se colocan por fuera de la denominada "comunidad justificatoria". Los demás miembros de la sociedad son rehenes de los más talentosos y esto es moralmente intolerable. En suma, en la lectura laxa del Principio de Diferencia, los incentivos son necesarios (en un sentido débil) porque la actitud de los más productivos los hace necesarios.

Este problema remite a otra ambigüedad del principio rawlsiano: su ámbito de aplicación. En su versión estándar, el Principio de Diferencia se aplica sólo a la denominada "estructura básica", es decir, al conjunto de las instituciones más importantes de una sociedad. No es un instrumento diseñado para juzgar la conducta de los individuos, aunque -para ser ecuánimes con Rawls- es cierto que él confía en que los individuos educados en un marco de instituciones justas tendrán los motivos suficientes para sostenerlas voluntariamente. Sin embargo, su insistencia en que el objeto de la justicia son las instituciones eclipsa sus consideraciones sobre las motivaciones individuales. Cohen interpreta, correctamente, que es posible que una sociedad alcance la justicia sólo por medio de sus instituciones, pero esto la convertiría en una sociedad apenas *accidentalmente justa*. Para que una sociedad sea *constitutivamente justa*, se necesitan instituciones justas e individuos inequívocamente comprometidos con los principios de justicia que regulan a las instituciones. Es decir, se necesita un *ethos* social congruente con los principios de justicia. En presencia de este *ethos* social puede, entonces, realizarse el Principio de Diferencia en su versión estricta.

Según Cohen, la "lectura estricta" no permite ninguna desigualdad incentivada; esto es, ninguna desigualdad que no sea totalmente necesaria para compensar, por ejemplo, un trabajo riesgoso, insalubre o excesivamente pesado, o sufragar los costos de entrenamiento y educación. En tales casos, las desigualdades de ingresos serían permitidas pero no constituirían desigualdades como tales; serían compensaciones. Si las personas están honestamente comprometidas con el Principio de Diferencia, no exigirán incentivos especiales por el uso de sus talentos inmerecidos -sus "privilegios naturales", en lenguaje marxiano- y aceptarán gustosos que su mayor productividad beneficie a los menos favorecidos. Por otra parte, Cohen imagina que la distribución inicial puede en efecto mejorarse sin abandonar la igualdad. De este modo, se cumple con el Principio de Diferencia porque todos mejoran respecto del punto de partida, y lo hacen de un modo

igualitario. La lectura estricta del Principio de Diferencia, entonces, traslada a la cláusula distributiva el igualitarismo inscrito en la CCL. Dicho de otro modo: si todos deben contribuir con lo mejor de sus talentos, puesto que los atributos personales son parte de un acervo común y moralmente irrelevantes en términos distributivos, del mismo modo no deben permitirse desigualdades en forma de incentivos, ya que no hace falta premiar una capacidad productiva cuyo origen está, precisamente, en el azar de la lotería natural y de la lotería social.

La posibilidad de aplicar el Principio de Diferencia en su versión estricta, como vimos, depende de la constitución de un *ethos* social congruente con los principios de justicia. Según Cohen, esto puede lograrse mediante los "pioneros morales", individuos cuyas motivaciones y actitudes, inspiradas en principios justos, sirven de ejemplo a los demás. Otro camino consiste en convertir el Dilema del Prisionero en un Juego de la Certidumbre. En términos menos técnicos, se trata de lograr que los individuos abandonen sus preferencias egoístas y la demanda de incentivos ante la certeza de que los demás cooperarán tanto como ellos. Para esto, es preciso un proceso de interacción prolongado y una adecuada orientación cultural por parte de los dirigentes de la sociedad en cuestión.

Por último, cabe mencionar que la teoría rawlsiana es cuestionable también por la métrica que utiliza para evaluar las ventajas sociales. En un esfuerzo por combatir el énfasis del utilitarismo en los indicadores subjetivos de la satisfacción, Rawls se apega a una lista de bienes sociales primarios que incluye libertades, oportunidades, ingreso, riqueza y las bases del auto-respeto. La posición de Rawls constituye sin duda un avance, al proponer una medida objetiva, pero -como bien ha advertido Amartya Sen- los bienes sociales primarios rawlsianos están asociados a un cierto fetichismo que asigna prioridad a las cosas en sí mismas, ignorando lo que las personas son capaces de ser o hacer en función de una cierta dotación de recursos. No se trata, en definitiva, sólo de igualar el acceso a los bienes, sino de igualar las capacidades básicas, entendidas como un conjunto de funcionamientos (estados y quehaceres) que permiten realizar una vida valiosa. Por otra parte, en la métrica rawlsiana, nada se dice de cómo compensar a los que han sido terriblemente desfavorecidos en la asignación de bienes naturales primarios. Para Rawls, una persona severamente discapacitada estaría en mejores condiciones que otra que no sufre dichos impedimentos sólo por el hecho de tener -por ejemplo- mayor cantidad de bienes sociales primarios; en particular, riqueza e ingresos.

Vale insistir: el Principio rawlsiano, pese a sus limitaciones, es significativamente superior al Principio Contribución. Según el Principio de Diferencia,

los atributos naturales y sociales individuales son parte de un acervo común, por lo cual no autoriza -leído estrictamente- ningún tipo de incentivos por razones fácticas, y supone la existencia de un *ethos* social congruente con la justicia de las instituciones. Asimismo, si es fiel a sí mismo, impide abandonar la igualdad inicial y sólo avala una igualdad superior en el reparto de bienes sociales primarios. Y si se toma en serio la prescripción rawlsiana del auto-respeto como bien social primario y se interpreta dicho auto-respeto, como quiere Sen, en términos de capacidades básicas, estamos entonces en proximidades del Principio de Necesidades: *"De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad"*.

Para Sen, las capacidades son una extensión de la idea de bienes primarios y, además, especifican adecuadamente el concepto de necesidades. En otras palabras, el Principio de Necesidades surge de combinar la CCL y una distribución según las necesidades, entendidas en términos de capacidades básicas. Así pues, estarían dadas las condiciones para alcanzar el más alto de los ideales comunistas: la autorrealización individual en sociedad. En este punto, la concepción del trabajo cobra una importancia decisiva. Según Marx, para que el Principio de Necesidades pueda realizarse, el trabajo debe dejar de ser un simple "medio de vida" y convertirse en la "primera necesidad vital". Esta visión es plenamente compatible con la idea de capacidades básicas y con lo que Rawls denomina "principio aristotélico", un principio de motivación que reza: "en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas) y ese disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad" (Rawls, 2000: 386). Este principio captura con justeza la idea de autorrealización a través del hacer. Pero, como puede advertirse, supone igualdad de circunstancias que, por definición, no existen en el capitalismo. Si el principio aristotélico es realizable, sólo lo es en la sociedad de los productores asociados, libres de la explotación y la alienación capitalistas. El Principio de Necesidades, en suma -según su cláusula contributiva (CCL)- implica una exigencia de trabajar, pero como el trabajo ha perdido su significación de carga gravosa, es dable pensar que será tanto un deber (racionalmente asumido) cuanto una necesidad para la autorrealización.

Por otro lado, la cláusula distributiva, "a cada quien según su necesidad", no implica una igualdad cruda, sino que "todos, por igual, serán capaces de satisfacer sus necesidades pero los medios de consumo no serán divididos exactamente en partes iguales" (Geras, 1990: 260). El Principio de Necesidades es profundamente igualitario porque supone igualdad moral, igual trato e igual satisfacción de

las necesidades, aunque las porciones distributivas deban ser desiguales. Al colmar las necesidades diversas y razonables de las personas (quedan excluidos los gustos caros, los caprichos y las preferencias externas) se alcanza una igualdad que permite el florecimiento de la individualidad. Va de suyo que este principio comunista rechaza de modo absoluto el uso de incentivos materiales, tiende a compensar las desventajas naturales y está sujeto a mecanismos democráticos de decisión en todos los ámbitos de la vida pública. Las necesidades razonables, democráticamente definidas, ponen límites a las necesidades y así, se alcanza -mediante la planificación participativa- un modelo de saturación: las necesidades (de)limitan a las necesidades. Para la implementación de este principio no hace falta suponer una abundancia material absoluta ni una hipersocialización de los individuos; basta con condiciones objetivas y subjetivas razonablemente benignas.

En definitiva: los tres principios de justicia que hemos analizado (Principio de Contribución, Principio de Diferencia y Principio de Necesidades) pueden servir como guías para la construcción y la consolidación del comunismo. Cada principio mejora la distribución precedente, en una secuencia que anula progresivamente el efecto de los "privilegios naturales" y exige la creación de un *ethos* igualitario o, en palabras del Che, de una "moral revolucionaria".

Veamos ahora en qué medida el esquema formal que acabamos de resumir permite una lectura de la concepción guevariana de de justicia. Lo primero que conviene recalcar es que el marxismo humanista, historicista y revolucionario del Che está fundado en un conjunto de principios cuya realización depende de la *praxis* revolucionaria. Guevara no hace concesiones a las formas deterministas y mecanicistas según las cuales el comunismo caerá como fruta madura cuando las contradicciones del capitalismo estallen por sí mismas. Su énfasis en el factor subjetivo, sobriamente situado en las circunstancias históricas concretas, tampoco debe hacernos creer que se inclina hacia una solución voluntarista. Guevara sabe combinar "un espíritu apasionado" con una "mente fría". Entre los principios que orientan su acción está, precisamente, la justicia, como valor tanto de las instituciones cuanto de los individuos. Y la justicia, claro está, es una virtud de la práctica. Al asumir enormes responsabilidades en la construcción del socialismo en Cuba, haciéndose cargo -entre otras cosas- nada menos que del desarrollo industrial de la isla, el Che se encuentra en una posición inmejorable para traducir sus principios y sus convicciones en acciones concretas. Y lo hace con un rigor y una diligencia que ni sus enemigos pueden negar.

En lo que toca a los principios de justicia, hemos presentado evidencia textual suficiente para demostrar que Guevara conoce al dedillo los textos clave del marxismo en los cuales se plantea el problema distributivo. Además, mostramos que las circunstancias de justicia en la Cuba revolucionaria se caracterizan, en correspondencia con los postulados teóricos, por una moderada escasez y un egoísmo limitado. Pese al feroz y criminal bloqueo imperialista, puede decirse que las circunstancias objetivas de justicia nunca fueron tan penosas como para que una distribución óptima de los recursos se tornara imposible. Está claro que el Che toma al Principio de Contribución como norma distributiva básica para la primera fase del comunismo. Al examinar la composición de clases de la Cuba revolucionaria, observamos que Guevara adopta, explícitamente, el punto de vista exigido por el principio de proporcionalidad: considerar a todos como trabajadores. Asimismo, la concepción guevariana del trabajo como deber social, como "necesidad moral", expresa los requerimientos de la CCL: la obligatoriedad de que todos aporten a la creación de riqueza social. En cuanto a las deducciones previstas en el Principio de Contribución, éstas se manifiestan claramente en el formidable proceso de acumulación que permite -con tropiezos y no pocos sacrificios- poner en funcionamiento la maquinaria industrial, realizar gastos en defensa, y sostener un masivo sistema de educación y salud públicas. El funcionamiento de la cláusula distributiva, en tanto, se advierte en el inusitado empeño del Che por lograr que el reparto según la contribución individual sea lo más exacto posible. El diseño de una escala salarial unificada (que respete las conquistas históricas de todos los sectores) tiene como objetivo una determinación escrupulosa del aporte laboral de cada trabajador. En este sentido, el Che busca que los diversos niveles salariales reflejen el esfuerzo medio necesario para cumplir con las normas de producción. Sin embargo -y ésta es una especificación que supera la prescripción marxiana- el Che sostiene que "algunos ganarán más, pero nadie ganará menos". De este modo, mejora significativamente al Principio de Contribución tal como lo formulara Marx, puesto que pone límites a las desigualdades permitidas; en otras palabras, las ventajas de algunos se permiten siempre y cuando *no empeoren* la situación de los menos afortunados.

El Che tiene muy presente que los defectos del Principio de Contribución obedecen a los "rezagos de conciencia", a la insuficiente riqueza material de la fase inferior del comunismo y a la persistencia del derecho burgués que premia los "privilegios naturales". En este sentido, advierte en varias ocasiones que las "virtudes naturales" no deberían ser utilizadas para exigir recompensas especiales. Al

contrario, los más productivos tienen el deber de asistir a sus compañeros e instarlos, con el ejemplo, a emular su productividad. Asimismo, observa agudamente que la lógica que subyace al Principio de Contribución es la misma que impregna al mercado capitalista: bajo la distribución proporcional todo es incentivo material; los afanes individuales están dirigidos sólo a obtener ventajas económicas. En este punto, precisamente, el Che introduce una de sus más geniales y audaces contribuciones: al poner en entredicho la primacía de los estímulos materiales, comienza a corregir lo que Marx, desde la teoría, no pudo o no supo resolver. En otras palabras, la distribución conforme a la producción individual puede ser eficaz para el desarrollo de las fuerzas productivas y, por eso, este método de reparto parece "inevitable" en la transición. El Che, en cambio, concibe que este camino perpetúa las categorías mercantiles y conduce inexorablemente de regreso al capitalismo. El Principio de Contribución tiene que ser superado, y Guevara imagina que esto puede lograrse mediante un sistema integral en el cual prevalezcan los estímulos morales. Así, el Principio de Contribución correspondería a aquello que, en su concepción general, el Che define como "socialismo económico sin moral comunista" y, desde luego, esto no le interesa, ya que constituye un simple método de reparto.

Recordemos, nuevamente, que el Principio de Diferencia rawlsiano toma a la igualdad como punto de partida y justifica posteriores desigualdades en ingresos y riqueza sólo si éstas benefician a los menos aventajados o, por lo menos, no empeoran su situación. Cuando el Che dice que "algunos ganarán más pero nadie ganará menos", está utilizando una versión "generosa" del Principio de Diferencia; es decir, aquélla que manda no empeorar la situación de los menos aventajados. Pero las semejanzas más notables entre el pensamiento del Che y la teoría igualitaria de Rawls (reinterpretada por Cohen) se aprecian en otros aspectos, tales como la visión de prioridad, la impugnación de los "privilegios naturales", el rechazo a los estímulos materiales, y la concepción de que la justicia se aplica no sólo a las instituciones, sino también a las actitudes individuales.

Hemos apuntado que el igualitarismo puede ser relacional o prioritarista. En el primer caso, se busca igualar a los individuos independientemente de cuánto reciben. Un igualitario relacional considera que es justa una distribución en la cual todos obtienen menos de lo suficiente, siempre y cuando las partes sean iguales. Los prioritaristas, en cambio, se preocupan, fundamentalmente, por mejorar tanto como sea posible la situación de los peor situados, por ejemplo, en la escala de ingresos. El Principio de Diferencia es claramente prioritarista por cuanto las

desigualdades permitidas están sujetas al veto de los que están peor. Así, cuando el Che dice que lo importante es que "todos tengan el mismo nivel", en referencia a la necesidad de igualar la situación de los desempleados, o cuando dice que todos recibirán partes iguales en el racionamiento de bienes de consumo, está adoptando una visión de prioridad a favor de los más necesitados. Su énfasis en corregir las desigualdades existentes entre el campo y la ciudad, o sus desvelos por la situación de los niños desnutridos, también ilustran esta visión prioritarista.

El segundo aspecto "rawlsiano" del Che -si se nos permite otra vez el anacronismo- consiste en la impugnación de la influencia de los "privilegios naturales" sobre los resultados distributivos. Ya dijimos que, para Guevara, quien posee una más alta capacidad productiva tiene el deber de auxiliar a otros e impulsarlos a emular. Del mismo modo, quienes se han visto favorecidos por circunstancias sociales contingentes (por ejemplo: el haber nacido en familias más acomodadas, lo cual les permitió seguir carreras universitarias) no deben esperar o reclamar beneficios extraordinarios. Lo que está en juego aquí es nada menos que el problema de los estímulos, y es precisamente en torno a este tema que el Che se aproxima visiblemente al Principio de Diferencia. Interpretado en forma laxa, este principio permite desigualdades (estímulos materiales) a favor de los más talentosos por razones pragmáticas, es decir, para asegurar que pongan en acción sus altas capacidades productivas ya que, en ausencia de incentivos, no lo harían. Ahora bien; cuando el Che argumenta a favor del Sistema Presupuestario de Financiamiento, no niega la necesidad del estímulo material, pero lo considera un "mal necesario", un "mal reconocido", algo "negativo". Si Guevara tolera el estímulo material que genera desigualdades en los ingresos, es porque entiende que las actitudes de los trabajadores todavía están influidas por las motivaciones egoístas inherentes al capitalismo. Además, necesita asegurarse un rápido desarrollo de la producción. Por eso, porque no lo considera justo, califica el estímulo material como un "mal". Si lo acepta, es por razones meramente prácticas, en consonancia con una lectura laxa del Principio rawlsiano. Su impugnación normativa a los estímulos materiales se sostiene más allá de la admisión de que los estímulos materiales son necesarios en ciertas circunstancias. Y si son necesarios, lo son sólo en un sentido débil de la "necesariedad". Para precisar, los estímulos materiales no son necesarios en un sentido denso e independiente de las actitudes de los individuos. Son los más productivos quienes, con una actitud extorsiva, los hacen necesarios. En último análisis, los estímulos morales son los únicos permitidos desde una lectura estricta del Principio de Diferencia.

Con extraordinaria perspicacia, el Che vislumbra que, de prolongarse la aplicación de los estímulos materiales como principal palanca impulsora del desarrollo económico, las categorías mercantiles nunca podrán ser superadas y el retorno al capitalismo será inexorable. Entonces, para afianzar el proyecto comunista, recurre a los estímulos morales. El recurso a los incentivos no-materiales, además, se funda en argumentos perfectamente racionales y no, como quieren algunos, en apelaciones a un altruismo universal. En primer lugar, el Che considera que el trabajo no alienado es una actividad gratificante en sí misma, en consonancia con lo que Rawls denomina principio aristotélico. En el trabajo consciente, creativo y cooperativo está la recompensa misma. Guevara comprueba que en momentos de fervor revolucionario, en particular frente a agresiones imperialistas, la productividad crece sin que deba apelarse a estímulos materiales. Como corolario, deduce que el estímulo moral puede hacer tanto o más que el estímulo material para el desarrollo económico. El problema, claro está, consiste en que el fervor no es un sentimiento duradero. ¿Cómo reemplazar entonces la demanda de estímulos materiales por la de estímulos morales? La respuesta está en la construcción de la "moral revolucionaria" que distingue al comunismo del socialismo meramente económico. El Che imagina a la sociedad convertida en una gigantesca escuela que, mediante mecanismos directos e indirectos, produce un cambio radical en las disposiciones de las personas. Este nuevo *ethos* igualitario, asentado en sentimientos y actitudes coherentes con las normas de justicia social, puede bloquear el retorno del mercado. Si los principios de justicia sólo rigen para las instituciones, tiene sentido la machacosa insistencia de los libertarios en que la libertad contractual entre adultos es capaz de romper cualquier pauta igualitaria. Pero es improbable que una sociedad cuyos miembros afirman y se comportan según ideas igualitarias vaya a tolerar las desigualdades que surgirían con la restauración de la libertad de mercado. El camino de los estímulos morales es el más difícil, pero -como bien lo advierte el Che- el capitalismo no puede ser derrotado con sus propios fetiches.

El Che promueve la formación de la moral revolucionaria a través de un conjunto de iniciativas concretas. Sostiene que los cambios ocurren cuando existe la *certeza* de que son *posibles*. La conciencia de la necesidad del cambio, por sí sola, no basta. Se requiere una dirección capaz de mostrar que los beneficios de la transformación social son mayores que los riesgos. Y como la verdad es una cuestión práctica, el Che se afana por demostrar, en los hechos, la superioridad del Sistema Presupuestario de Financiamiento frente al Cálculo Económico, ya que

ambos sistemas coexisten en la dirección de la economía cubana. En este punto, el rol de la dirigencia es fundamental, puesto que la tarea consiste nada menos que en reorientar las preferencias; es decir, transformar las estrategias egoístas en decisiones cooperativas. La interacción continua de individuos con motivaciones egoístas puede derivar en cooperación si existe coordinación tácita y orientación cultural por parte de la dirigencia. Que cada uno considere racional y conveniente la cooperación por sobre el egoísmo no es una cuestión de súbita iluminación mística. Es, otra vez, una cuestión fundamentalmente práctica, en la cual entran a jugar las presiones informales y las coerciones directas. Para el Che, la expresión más contundente de esta orientación es la planificación, a la cual define como "modo de ser de la sociedad socialista" y le atribuye la capacidad de "juntar a las personas". En el marco de un plan, concebido democráticamente, cada quien tiene la certeza de que los demás harán su parte, sin defeccionar, y así la cooperación resulta posible. A través del plan y de mecanismos tales como la emulación, el trabajo voluntario y la capacitación, entre otros, busca constituir un *ethos* formado por hábitos que hagan superflua la demanda de incentivos materiales.

Las políticas guevarianas, entonces, se orientan a lograr instituciones justas *y* actitudes individuales justas. He aquí otro punto derivado de la discusión propuesta por Rawls: el objeto de la justicia. Para Rawls la justicia es una virtud de las instituciones. Aunque el filósofo de Harvard confía en que sujetos educados en instituciones justas acabarán por coincidir con ellas, supone que esta presunción no es necesaria (aunque sí es deseable) para lograr una sociedad justa. Surge entonces una distinción crucial, introducida por Cohen. Una sociedad cuyas instituciones son justas puede llegar a ser sólo *accidentalmente* justa, mientras que una sociedad en la que normas y actitudes se corresponden es *constitutivamente* justa. Así, el problema de las motivaciones subjetivas pasa al centro de la escena. Y el éxodo de técnicos es uno de los casos más ilustrativos en este sentido. Que los miembros más productivos y talentosos de una sociedad opten por marcharse al ver reducidas sus expectativas de riqueza y de poder, implica, concretamente, que han elegido dejar de pertenecer a dicha sociedad. Igualmente grave es la actitud de quienes sin optar por el éxodo, amenazan al resto de los individuos con retacear sus talentos si no se los remunera especialmente. Tales amenazas pueden conjurarse por medio de la coerción directa, pero ésta no es la solución preferida por el Che. Para que esto no ocurra, se requiere que los más talentosos adopten actitudes coherentes con los principios de justicia inscritos en las instituciones. Como ha demostrado Cohen, quienes exigen incentivos especiales para desplegar

sus talentos no pueden justificar integralmente sus actitudes cuando son puestos en situaciones de *tests* interpersonales. Porque una cosa es predecir que los talentosos no cooperarán en ausencia de incentivos; y otra cosa es observar cómo un talentoso justifica su exigencia de recompensas especiales ante una persona desaventajada. Esta última justificación es insostenible en términos normativos, si se tiene en cuenta que los talentos son producto de la lotería natural y/o social y por ende moralmente irrelevantes para la distribución de cargas y ventajas sociales.

En el caso de los técnicos, el Che adopta una política mixta. Por un lado, los protege por razones prácticas: cualquier técnico es mejor que ninguno en momentos en que urge poner en funcionamiento a la industria. Esta es una solución de compromiso, totalmente racional por parte de quien sufre la extorsión. Por otro, instruye a los directores de empresas y administradores de fábricas para que orienten ideológicamente a los viejos técnicos a fin de que adhieran a los principios revolucionarios o, por lo menos, no boicoteen la producción. La solución óptima, con todo, consiste en la formación de cuadros técnicos surgidos de la propia clase trabajadora, desprovistos ya de las taras ideológicas del pasado capitalista. Lo que está en juego, en última instancia, es la construcción de un *ethos* social que haga posible el comunismo.

Según Guevara, el comunismo es inviable sin una "moral revolucionaria". En sus intervenciones en el Gran Debate, el Che despliega todo su ingenio para demostrar cómo la persistencia del interés material conspira contra la posibilidad de alcanzar la fase superior de la sociedad comunista. No es cierto, como creen los defensores del Cálculo Económico, que la abundancia y los incentivos materiales provocarán mecánicamente un cambio de conciencia. Muy por el contrario, así como el capitalismo no puede ser superado echando mano de sus propios fetiches, tampoco el comunismo puede ser construido con las "armas melladas" de la vieja sociedad. Si el comunismo se redujera a una cuestión de productividad, lo más racional sería destinar a la inversión en maquinaria lo que gasta en estímulos materiales. Desde su concepción general, que repudia el socialismo económico sin moral comunista, el Che aboga por una transformación integral que facilite el tránsito hacia la fase superior y torne aplicable el principio de justicia comunista por excelencia, el Principio de Necesidades.

La aplicación del principio "de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad" es viable en presencia de una abundancia suficiente (aunque no ilimitada) y un sistema de necesidades razonables (que no elimina por completo las demandas conflictivas). La predicción de una abundancia sin límites

hace que la justicia sea superflua; una visión de las necesidades humanas siempre crecientes hace que la justicia y el comunismo sean imposibles. Precisamente, una de las tesis fuertes del stalinismo afirma la existencia de necesidades humanas ilimitadas. No hace falta mucha agudeza para comprender que esta premisa no sólo es equivocada, sino que en la práctica busca justificar los enfoques productivistas, incluso las aberrantes políticas colectivizadoras e industriales soviéticas. Más aún, las necesidades ilimitadas se traducen en una lógica perversa que perpetúa la escasez y, por ende, la demanda de estímulos materiales. Si no hay límite a las necesidades, no hay forma de que las fuerzas productivas puedan satisfacerlas. Y así, "se generalizaría la *escasez* y, por lo tanto, junto con la *pobreza* comenzaría de nuevo la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior" (Marx y Engels, 1973b: 30). En efecto, el desarrollo de las fuerzas productivas es, como señala Marx, una "premisa práctica absolutamente necesaria" del comunismo. Ahora bien, la principal fuerza productiva es la propia clase trabajadora. De allí que cuando el Che define al comunismo como una combinación de producción y conciencia, alude tanto a los medios de producción cuanto a los sujetos que producen. El Hombre Nuevo sintetiza esta concepción. El Hombre nuevo produce para sus necesidades y sus necesidades se ajustan a una "moral revolucionaria" ajena, en absoluto, al individualismo de la "sociedad de lobos". En sintonía con la teoría marxiana de las necesidades, entre las cuales se destaca el trabajo como "necesidad vital", el Hombre Nuevo -rico en necesidades- hace posible la distribución comunista. Con hombres nuevos puede lograrse ese modelo de saturación según el cual las necesidades limitan las necesidades. La determinación de las necesidades que efectivamente deben ser satisfechas está sujeta a procedimientos decisorios democráticos que se trasladan, necesariamente, a un plan, elemento característico de la sociedad comunista. Es cierto que, en los hechos, el Che no alcanza a concretar totalmente sus ideas sobre la planificación democrática, pero su pensamiento político está inconfundiblemente enderezado a tal fin. En suma, una abundancia material suficiente y un *ethos* social cuyos hábitos estén orientados a una vida de autorrealización (en la que no caben los gustos caros ni los caprichos, sino las necesidades razonables democráticamente determinadas) hacen posible la distribución según las necesidades. No se trata de repartir en partes iguales la riqueza social sino de atender a las necesidades diversas de los individuos, para que puedan llevar adelante un plan racional de vida. Es cuestión de edificar una sociedad igualitaria que asegure a la vez el bienestar básico y la agencia de autorrealización; en palabras de Marx y Engels, "una

asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos".

En la *Introducción* sostuvimos que no pretendíamos añadir gran cosa a lo que muchos estudiosos han escrito sobre el Che. Pero, al menos, esperamos haber logrado una aceptable, novedosa -y tal vez polémica- aproximación a su obra. Nos daríamos por satisfechos con haber contribuido a reafirmar que el Che es tan marxista como el que más, y que su clara visión de la sociedad futura tiene como componente clave una concepción de la justicia que, a un mismo tiempo, es ortodoxa y antidogmática. Desde la praxis revolucionaria, el Che comprende que la concepción marxiana de la justicia no es suficiente para resolver los problemas prácticos y normativos que lo acosan a diario como dirigente de la Revolución Cubana. Su intuición y su no menos aguda mente analítica lo llevan a entrever que los principios de justicia propuestos por Marx deben ser perfeccionados. Así, el Che empeña todo su vigor intelectual y político en la construcción del comunismo, sobre la base de un cambio simultáneo de las condiciones materiales y la conciencia de los individuos. Su énfasis en la prioridad de los estímulos morales y su tesis del Hombre Nuevo como condición y resultado de una sociedad justa lo sitúan como un precursor de los debates contemporáneos sobre la justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. 1986 *Che* (Buenos Aires: Casa de las Américas-Ediciones Latinas).

AA.VV. 1997 *Che, el argentino* (Buenos Aires: Ediciones De mano en mano).

AA.VV. 1989 *Pensar al Che. Desafíos de la lucha por el poder político* (Buenos Aires-La Habana: Ediciones Dialéctica-Centro de Estudios sobre América).

AA.VV. 1988 *El pensamiento revolucionario del comandante "Che" Guevara* (Buenos Aires: Dialéctica).

Altvater, Elmar 2006 "¿Existe un marxismo ecológico? en Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) pp. 341-364.

Anderson, John Lee 1997 *Che Guevara* (London: Transworld).

Ariet García, María del Carmen (2003) *El Pensamiento Político de Ernesto Che Guevara* (Melbourne-La Habana-México: Ocean Press-Ediciones Paradigmas y Utopías).

Aristóteles 1985 *Nicomachean Ethics* (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company).

Avineri, Shlomo 1971 *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge at the University Press).

Barros, Diego 1997 "Los mil y un 'Che'", *Todo es Historia* (Buenos Aires) Nro. 363, pp. 8-30.

Barry, Brian 1989 *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice* (London-Sidney-Tokyo: Harvester-Wheatsheaf). [Edición en español: Barry, Brian 2001 *Teorías de la Justicia* (Barcelona: Gedisa)].

Barry, Brian 1995 "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* (Chicaco: University of Chicago Press), Volume 105, Number 4, July, pp. 874-915.

Bidet, Jacques 2000 *John Rawls y la teoría de la justicia* (Barcelona: Edicions Bellaterra).

Bobbio, Norberto 1996 (1995) *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política* (Madrid: Santillana-Taurus).

Boron, Atilio 2000a "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: Clacso-Eudeba) pp. 289-337.

Boron, Atilio 2000b *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Clacso-Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio 2001 "El Marxismo y la Filosofía Política", en Boron, A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: Clacso-Eudeba) pp. 13-37.

Boron, Atilio 2003a "Problemas y perspectivas en el debate marxista contemporáneo" en *La Teoría Marista Hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) Clase Final, formato digital, Curso de Formación a Distancia, Campus Virtual.

Boron, Atilio (comp.) 2003b *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: Clacso).

Boron, Atilio 2003c *Estado, capitalismo y democracia en América Latina [Nueva edición corregida y aumentada]* (Buenos Aires: Clacso).

Boron, Atilio, Amadeo, Javier y González, Sabrina (comps.) 2006 *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso).

Borrego, Orlando 2001 *Che. El camino del fuego* (Buenos Aires: Ediciones Hombre Nuevo).

Buchanan, Allen 1982 *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism* (New Jersey: Rowman & Allanheld).

Callinicos, Alex 1990a "The Limits of Political Marxism", *New Left Review* (London) Number 184, pp. 110-15.

Callinicos, Alex (ed.) 1990b *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press).

Callinicos, Alex 1996 *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (London-Chicago-Melbourne: Bookmarks).

Callinicos, Alex 1999 *Social Theory. A historical introduction* (New York: New York University Press).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge, England: Polity Press).

Callinicos, Alex 2001 "Having your cake and eating it", *Historical Materialism* (Amsterdam: Brill Academic Publishers), Volume 9, pp. 169-195.

Callinicos, Alex 2003 *An Anti-capitalist Manifesto* (Cambridge, England: Polity Press).

Callinicos, Alex 2006 "Igualdad y capitalismo" en Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso), pp. 263-280.

Castañeda, Jorge 1997 *La Vida en Rojo* (Buenos Aires: Espasa Calpe).

Clarke, S. 2003 "¿Era Lenin marxista?. Las raíces populistas del marxismo-leninismo" en Bonefeld, W. y Tischler, S. (comps.) *A 100 años del '¿Qué hacer?'* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla).

Cohen, Daniel 1988 "Ernesto Che Guevara: Pensamiento y Acción" en AA.VV. *El pensamiento revolucionario del comandante "Che" Guevara* (Buenos Aires: Dialéctica) pp. 65-98.

Cohen, Gerald A. 1990 "Self-ownership, communism and equality", en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 64, pp. 25-61

Cohen, Gerald A. 1992 "Incentives, Inequality, and Community", en Peterson, G. (comp.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Utah: University of Utah Press), Volume 13, pp. 263-329.

Cohen, Gerald A. 1995a "The Pareto Argument for Inequality", *Social Philosophy & Policy* (Cambridge: Cambridge University Press), Volume 12, Number 1, Winter, pp. 160-185.

Cohen, Gerald A. 1995b *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme).

Cohen, Gerald A. 1998 (1978) *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Oxford: Clarendon Press).

Cohen, Gerald A. 2000 *If you´re an egalitarian, how come you´re so rich?* (Cambridge-London: Harvard University Press).

Cohen, Gerald A. 2001 "¿Por qué no el socialismo?" en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona- Buenos Aires- México: Paidós) pp. 63-85.

Cohen, Gerald A. 2008 *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge: Harvard University Press).

Dahl, Robert 1998 "Procedural Democracy" en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell) pp. 109-127.

Devine, Pat 2002 "Participatory Planning Through Negotiated Coordination", *Science & Society* (New York: Guilford Publications) Vol. 66, Number 1, Spring, pp. 72-85.

DiQuattro, Arthur 1983 "Rawls and Left Criticism", *Political Theory* (London: Sage Publications) Volume 11, Number 1, February, pp. 53-78.

DiQuattro, Arthur 1998 “Liberal Theory and the Idea of Communist Justice”, *American Political Science Review* (Washington: APSA), Vol.92, Number 1, pp. 83-96.

Doyal, L. y Gough, I. 1994 *Teoría de las necesidades humanas* (Barcelona: Icaria-Fuhem).

Dri, Rubén 1997 “Filosofía para la revolución” en AA.VV. *Che, el argentino* (Buenos Aires: Ediciones De mano en mano) pp. 167-190.

Eagleton, Terry 1999 “Self-Realization, Ethics and Socialism”, *New Left Review,* (London), Number 237, September-October, pp. 150-161.

Eagleton, Terry 2006 “¿Un futuro para el socialismo” en Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso), pp. 463.471.

Elster, Jon 1984 [1982] “Marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos. Alegato a favor del individualismo metodológico”, *Zona Abierta* (Madrid), Número 33, octubre-diciembre, pp. 21-62.

Elster, Jon 1996 (1983) *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality* (Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l’Homme).

Elster, Jon 1998a *Making Sense of Marx* (Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l’Homme).

Engels, Friedrich 1973 (1891) “Introducción a *Trabajo Asalariado y Capital*” en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 4, pp. 124-131.

Engels, Friedrich 1998 (1894) *Anti-Dühring* (London: Elec-Book).

Estlund, David 1998 “Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen’s Critique of Rawls”, *The Journal of Political Philosophy* (Oxford: Blackwell) Volume 6, Number 1, March, pp. 99-112.

Feltham, Brian (ed.) 2009 *Justice, equality and constructivism. Essays on G.A. Cohen´s Rescuing Justice and Equality* (Oxford: Wiley-Blackwell).

Fernández Buey, Francisco 2001 “Prólogo” en Monereo, M. *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y vida del Che* (Barcelona: El Viejo Topo) pp. 11-17.

Fernández Font, Marcelo 2003 “Prólogo” en Guevara, E. *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne-Nueva York-La Habana: Ocean Press) pp. 14-18.

Fetscher, Iring 1998 "Ethics" en Bottomore, T. (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell) pp.178-179.

Friedman, Milton y Friedman, Rose 1980 *La Libertad de elegir* (Barcelona: Grijalbo). Tomado de *Política, Mercado y Sociedad en América Latina y el Caribe a Fines de Siglo* (Buenos Aires: Clacso) formato digital, Curso de Formación a Distancia 2001, Campus Virtual.

Galasso, Norberto 1997 *El Che. Revolución Latinoamericana y Socialismo* (Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional-Ediciones Colihue).

Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós).

Gargarella, Roberto y Ovejero, Félix (comps.) 2001 *Razones para el socialismo* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós)

Geras, Norman 1990 (1985) "The Controversy about Marx and Justice" en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press) pp.211-67.

Geras, Norman 1998 "Justice" en Bottomore, T. (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell) pp. 275-277.

Geras, Norman 2000 "Minimum utopia: ten theses", en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000* (Suffolk: The Merlin Press), pp. 41-52.

Goodin, Rorbert y Pettit, Philip (eds.) (1998) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell).

Gramsci, Antonio 2001 [1917] "Revolución contra *El Capital*" en *Marxists Internet Archive,* www.marxists.org/espanol/gramsci/nov1917.htm. Ingreso al sitio: noviembre de 2002. Artículo publicado originalmente en *Avanti,* el 24 de noviembre de 1917.

Guevara, Ernesto 1966 *El Che en la Revolución Cubana* (La Habana: Ministerio del Azúcar) Tomo VI.

Guevara, Ernesto 1985a (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 3.

Guevara, Ernesto 1985b (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 4.

Guevara, Ernesto 1985c (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 5.

Guevara, Ernesto 1985d (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 6.

Guevara, Ernesto 1985e (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 7.

Guevara, Ernesto 1985f (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 8.

Guevara, Ernesto 1985g (1977) *Escritos y discursos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo 9.

Guevara, Ernesto 1997 *Obras Completas* (Buenos Aires: Legasa).

Guevara, Ernesto 2002a (1962) "Mensaje a los Argentinos", Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En www.madres.org; ingreso al sitio: 18 de octubre de 2003.

Guevara, Ernesto 2002b (1965) "Carta a Armando Hart", Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En www.madres.org; ingreso al sitio: 18 de octubre de 2003. Carta publicada en *Contracorriente,* Año 3, Nro. 9, Cuba, septiembre de 1997.

Guevara, Ernesto 2003 *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne-Nueva York-La Habana: Ocean Press) edición preparada por David Deutschmann y Javier Salado.

Guevara, Ernesto 2006 *Apuntes críticos a la economía política* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Guevara Lynch, Ernesto 1990 [1987] *Aquí va un soldado de América* (Buenos Aires: Editorial Planeta).

Gutman, Huck 2002 "Creating a just society: lessons from planning in the USSR and the US. An interview with Harry Magdoff", *Monthly Review*, Volume 54, Number 5, October. En www.monthlyreview.org/1002gutman.htm; ingreso al sitio: 7 julio 2003.

Heller, Agnes 1986 (1974) *Teoría de las Necesidades en Marx* (Barcelona: Ediciones Península).

Heller, Agnes 1996 *Una revisión de la teoría de las necesidades* (Barcelona: Paidós).

Hirschman, Albert 1998 "Two Hundred Years of Reactionary Rhetoric: The Futility Thesis" en Baker, P. (ed.) *Living as Equals* (Oxford: Oxford University Press).

Hurley, Susan 2002 "Debate: Luck, Responsibility, and the 'Natural Lottery'", *The Journal of Political Philosophy* (Oxford: Blackwell) Volume 10, Number 1, pp. 79-94.

Husami, Ziyad 1980 "Marx on distributive justice" en Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press) pp. 42-79.

Kohan, Néstor 1997 "Guevarismo y tradiciones culturales en Argentina" en AA.VV. *Che, el argentino* (Buenos Aires: Ediciones De mano en mano) pp. 201-240.

Kohan, Néstor 2003 *Ernesto Che Guevara. Otro mundo es posible* (Buenos Aires: La Rosa Blindada-Nuestra América).

Kohan, Néstor 2005 *Ernesto Che Guevara. El sujeto y el poder* (Buenos Aires: Nuestra América).

Kuhn, Thomas S. 1996 (1962) *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica).

Kymlicka, Will 1997 *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).

Lavretsky, I. 1976 *Ernesto Che Guevara* (Moscú: Progress Publishers).

Lenin, Vladimir I. 1980a (1920) "La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo" en Lenin, V.I. *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) pp. 537-615.

Lenin, Vladimir I. 1980b (1917) "El Estado y la Revolución" en Lenin, V.I. *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) pp. 272-365.

Lenin, Vladimir I. 1980c (1917) "El Imperialismo, fase superior del capitalismo" en Lenin, V.I. *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) pp.167-271.

Lizárraga, Fernando 2003 "Diamantes y Fetiches. Consideraciones sobre el desafío del Robert Nozick al marxismo" en Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: Clacso) p. 239-258.

Lizárraga, Fernando 2008 "Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal", en *Ruth. Cuadernos de Pensamiento Crítico* (Ruth Casa Editorial), Nro. 1, pp. 68-87, edición digital (www.ruthcuadernos.org).

Löwy, Michael 2000 "Marxismo e utopia" en Löwy, Michael y Bensaïd, Daniel *Marxismo, modernidade e utopia* (Sao Paulo: Xamá Editora) pp. 124-130.

Löwy, Michael 2001 (1971) *El pensamiento del Che Guevara* (México: Siglo XXI).

Löwy, Michael 2002 "Ni calco ni copia: Che Guevara en búsqueda de un nuevo socialismo" Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En www.madres.org; ingreso al sitio: 18 de octubre de

2003. Ponencia presentada a la Conferencia anual de la Fundación Ernesto Che Guevara, Italia, junio 2001.

Löwy, Michael 2003 "Progreso destructivo. Marx, Engels y la ecología" en *Teoría Marxista Hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) Clase Nro. 17, formato digital, Curso de Formación a Distancia, Campus Virtual.

Lukes, Steven 1998 "Morals" en Bottomore, T. (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell) pp.387-389.

Maidanik, Kiva 1988 "Intervención en el Debate del Seminario Científico Internacional" en AA.VV. *El pensamiento revolucionario del comandante "Che" Guevara* (Buenos Aires: Dialéctica) pp.111-120.

Mandel, Ernest 2003a (1964) "Las categorías mercantiles en el período de transición" en Guevara E. *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne-Nueva York-La Habana: Ocean Press) pp. 256-274. Artículo publicado originalmente en la revista *Nuestra Industria Económica,* junio de 1964.

Mandel, Ernest 2003b (1967) "El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964" en Guevara E. *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne-Nueva York-La Habana: Ocean Press) pp.347-357. Artículo publicado originalmente en *Partisans,* París, Nro. 37, año 1967.

Markovic, Mihailo 1998 "Human Nature" en Bottomore, T. (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell) pp. 243-246.

Martínez Heredia, Fernando 1988 "Intervención en el debate del Seminario Científico Internacional" en AA.VV, *El pensamiento revolucionario del comandante "Che" Guevara* (Buenos Aires: Dialéctica) pp.35-37.

Martínez Heredia, Fernando 2002 "Guevarismo", *La Jiribilla*, 28 de Julio, La Habana. Tomado de Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. En www.madres.org; ingreso al sitio: 15 de noviembre de 2003.

Martínez Heredia, Fernando 2003a "El marxismo del Che. Polémicas y aportes", Clase Nro. 3, Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Facultad de Humanidades y Artes de Rosario, Argentina. En www.rcc.rcc.com.ar/america_libre/clase3-1.htm; ingreso al sitio: 14 de diciembre de 2003.

Martínez Heredia, Fernando 2003b "El Che y el gran debate sobre la economía en Cuba", Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires. En www.madres.org; ingreso al sitio: 18 de octubre de 2003.

Marx, Karl 1973a (1875) *Crítica del Programa de Gotha* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo V, pp. 416-436.

Marx, Karl 1973b (1867) *El Capital. Critica de la Economía Política. Libro Primero* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 1.

Marx, Karl 1973c (1894) *El Capital. Critica de la Economía Política. Libro Tercero* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 3.

Marx, Karl 1973d (1859) *Contribución a la crítica de la Economía Política. Prólogo* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 4, pp. 383-387.

Marx, Karl 1973e (1849) *Trabajo asalariado y capital* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 4, pp. 131-153.

Marx, Karl 1978a "The Possibility of Non-Violent Revolution (the Amsterdam Speech)" en Tucker, R. (ed) *The Marx-Engels Reader* (New York-London: W.W. Norton & Company) pp. 522-524.

Marx, Karl 1978b "After the Revolution: Marx Debates Bakunin" en Tucker, R. (ed) *The Marx-Engels Reader* (New York-London: W.W. Norton & Company) pp. 542-548.

Marx, Karl 1999 (1844) *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Madrid: Alianza Editorial).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973a *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre).

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973b (1845-6) *La Ideología Alemana. Capítulo 1,* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre) Tomo 4, pp. 12-68.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1998 (1848) *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori).

Massari, Roberto 1997 *Che Guevara. Grandeza y riesgo de la utopía* (Nafarroa: Txalaparta Editorial).

McLellan, David (ed) 1977 *Karl Marx. Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press).

Meiksins Wood, Ellen 2000 (1995) "Conclusiones" en *Democracia contra capitalismo* (México: Siglo XXI Editores), pp. 329-339. Tomado de *La teoría*

marxista hoy. Problemas y Perspectivas (Buenos Aires: Clacso) formato digital, Curso de Formación a Distancia 2003, Campus Virtual.

Miller, Richard 1974 "Rawls and Marxism", *Philosophy & Public Affairs* (Princeton), Volume 3, Number 2, Winter, pp.167-191.

Miller, Richard 1990 "Marx and Aristotle: a Kind of Consequentialism" en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press) pp. 175-210.

Monereo, Manuel 2001 *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y vida del Che* (Barcelona: El Viejo Topo).

Nielsen, Kai 1986 "Marx, Engels and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Programme", *Studies in Soviet Thought* (New York: Reidel Publishing) Number 32, pp. 23-63.

Nimtz, August 1999 "Marx and Engels -The Unsung Heroes of the Democratic Breakthrough", *Science & Society* (New York: Guilford Publications) Volume 63, Number 2, Summer, pp. 203-231.

Nozick, Robert 1991 (1974) *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica).

O'Connor, James 1988 "Capitalism, Nature, Socialism. A Theoretical Introduction", *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology* (New York: Guilford), Number 1, Fall, pp. 11-38.

O'Connor, James (1991) "La segunda contradicción del capitalismo. Sus causas y consecuencias", *El Cielo por Asalto* (Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi), Año I, Número 2, Otoño, pp. 119-135.

Pateman, Carole 2002 "Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *The Journal of Political Philosophy* (Oxford: Blackwell) Volume 10, Number 1, March, pp. 20-53.

Perales, Iosu (1987) *Querido Che* (Madrid: Editorial Revolución).

Pérez-Stable, Marifeli 1993 *The Cuban Revolution: Origins, Course and Legacy* (New York: Oxford University Press).

Pogge, Thomas 2000 "On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy", *Philosophy & Public Affairs* (Princeton: Princeton University Press) Volume 29, Number 2, pp.137-169.

Rawls, John 1996 (1993) *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 1999 *Collected Papers* (Cambridge-London: Harvard University Press) editado por Samuel Freeman.

Rawls, John 2004 (2001) *La justicia como equidad. Una reformulación* (Buenos Aires: Paidós) edición a cargo de Erin Kelly.

Rawls, John 2008 *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge-London: Harvard University Press).

Rodríguez, Carlos Rafael 2003 (1987) "Sobre la contribución del Che al desarrollo de la economía cubana" en Guevara, E. *El gran debate sobre la economía en Cuba 1963-1964* (Melbourne-Nueva York-La Habana: Ocean Press) pp. 358-389.

Sadurski, Wojciech 1983 "To Each According to his (Genuine?) Needs", *Political Theory* (London: Sage Publications) Volume 11, Number 3, August, pp.419-431.

Sánchez, Germán 1989 "Che: su otra imagen" en AA.VV. (1989) *Pensar al Che. Desafíos de la lucha por el poder político* (La Habana-Buenos Aires: Centro de Estudios sobre América-Ediciones Dialéctica) pp. 29-110.

Sánchez Vázquez, Adolfo 1983 "Marx y la democracia", en *Cuadernos Políticos* (México), Nro. 36, Abril-junio, pp. 31-39. Tomado de *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) formato digital, Curso de Formación a Distancia 2003, Campus Virtual.

Sánchez Vázquez, Adolfo 1986 (1967) "El socialismo y el Che", en AA.VV. (1986) *Che* (Buenos Aires: Casa de las Américas-Ediciones Latinas).

Sánchez Vázquez, Adolfo 1999 "La cuestión del poder en Marx", en *Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre política, moral y socialismo* (México: Fondo de Cultura Económica), México, pp. 29-49. Tomado de *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) formato digital, Curso de Formación a Distancia 2003, Campus Virtual.

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003a "Etica y Política", en Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: Clacso) pp. 277-284.

Sánchez Vázquez, Adolfo 2003b (1999) "Filosofía, técnica y moral", en *Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre política, moral y socialismo* (México: Fondo de Cultura Económica), pp. 127-142.

Sánchez Vázquez, Adolfo 2006 "Etica y marxismo", en Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso) pp. 297-307.

Sen, Amartya K. 1996 “Capacidad y Bienestar” en Nussbaum M. y Sen. A. K. (comp.) *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica).

Sen, Amartya K. 1998 (1980) “Equality of What?” en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell) pp. 476-86.

Sen, Amartya K. 2001 *La desigualdad económica. Edición ampliada con un anexo fundamental de James E. Foster y Amartya Sen* (México: Fondo de Cultura Económica).

Tablada Pérez, Carlos 1987 *Ernesto Che Guevara. Hombre y Sociedad. El pensamiento económico del Che* (Buenos Aires: Antarca).

Tablada Pérez, Carlos 1999 *Che Guevara. Economics and Politics in the Transition to Socialism* (New York: Pathfinder).

Taibo II, Paco Ignacio 2000 *Ernesto Guevara, también conocido como el Che* (Barcelona: Planeta).

Tucker, Robert (ed.) 1978 *The Marx-Engels Reader* (New York-London: W.W. Norton & Company).

Valdés-Dapena Vivanco, Jacinto 1989 “Tergiversaciones sobre el pensamiento filosófico-político del Comandante Ernesto Che Guevara” en AA.VV., *Pensar al Che. Desafíos de la lucha por el poder político* (La Habana-Buenos Aires: Centro de Estudios sobre América-Ediciones Dialéctica) pp. 111-132.

Valdés Paz, Juan 2001 “Notas para un epílogo” en Monereo, Manuel, *Con su propia cabeza. El socialismo en la obra y vida del Che* (Barcelona: El Viejo Topo) pp. 117-127.

White, Stuart 1996 “Needs, Labour and Marx’s Conception of Justice”, *Political Studies* (London: PSA) Volume 44, Number 1, March, pp.88-101.

Wood, Allen 1980 “The Marxian Critique of Justice” en Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds) *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press).

Wood, Allen 1989 “Marx y la Igualdad”, *Zona Abierta* (Madrid) Vol. 51-52, abril-setiembre, pp.157-186.

Este libro tiene el mérito de sistematizar las reflexiones del Che sobre un tema de trascendental importancia teórica y práctica. La discusión que puedan suscitar algunas de sus tesis es una muestra de la vitalidad del pensamiento del "guerrillero heroico". A título de ejemplo podría argumentarse que sus innovadores y creativos criterios de justicia – afines con las teorizaciones del igualitarista liberal John Rawls – son poco aplicables en situaciones que la teoría marxista caracteriza como la primera etapa de la transición del capitalismo al comunismo. ¿No se habrá subestimado la persistencia del "sentido común" burgués en los procesos de transición, eficaz aún después del derrocamiento de sus representantes políticos? Como lo plantea Lizárraga, "la intuición [del Che] y su aguda mente analítica lo llevan a entrever que los principios de justicia propuestos por Marx deben ser perfeccionados." Como en tantos otros terrenos, el Che abrió una brecha que nos toca a nosotros seguir profundizando. (del Prólogo de Atilio A. Boron).

La obra de Lizárraga responde a la discusión emanada del hecho de que, si bien el pensamiento de Marx apunta con nitidez hacia el horizonte de una superación de la sociedad de clases, ello recién viene a abrir una serie de interrogantes cruciales respecto del problema de la justicia: ¿cuáles son los contenidos de la idea de justicia que Marx atribuye a la sociedad comunista?, ¿qué tipo de igualdad hace posible la abolición del capitalismo?, ¿qué desigualdades son "legítimas" en el proceso de transición hacia el comunismo?, y también, ¿qué rol desempeña la dimensión "subjetiva" – las preferencias y motivación individual – no sólo en este proceso de transición, sino además en la mantención de una vida social poscapitalista? (del Prólogo de Camilo Sembler).



